

Apologie

des Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Zweiter Band.

Die Dogmen des Christenthums.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1866.

Die Dogmen

des

Christenthums.

Von

Franz Hettinger,

der Philosophie und Theologie Doctor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg.

Erste Abtheilung.

Zweite Auflage.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1866.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Vorwort.

Später, als erwartet wurde, tritt hiemit der zweite Band vor die Oeffentlichkeit. Mehrfache Abhaltungen und anderweitige Berufspflichten hatten die Arbeitskraft getheilt; außerdem durfte der Verfasser es sich nicht erlassen, seinem Buche, welches einen so reichen Stoff in dem engen Rahmen von wenigen Vorträgen zur Darstellung bringen soll, jenen Grad wenigstens von Reife zu geben, welchen die Größe und Erhabenheit des Gegenstandes wie der Zweck der Arbeit selbst unbedingt fordern.

In Bezug auf die Grundsätze und Methode, welche uns in der Entwicklung der christlichen Lehre geleitet haben, hat der Unterzeichnete sich bereits früher ausgesprochen, und bis jetzt keinen Anlaß gefunden, von denselben abzuweichen. Wer als Diener und Vertreter der Kirche gelten will, muß eben das kirchlich Gültige aussprechen. Darum suchten wir zu bauen auf den sicheren Grund, den unsere Väter gelegt, und das Kapital zu verwerthen, das die Vorzeit uns erworben hat. Doch dieß sollte nicht ge-

schehen in bloßer, einseitiger Repristination; hat ja auch die Individualität der Völker und selbst des Einzelnen in der Kirche ihr Recht, das ihnen nicht verkümmert werden soll noch kann; und jede Zeit wie jede Culturepoche stellt neue Aufgaben. Wo aber die Einzelnen sich vertiefen in das Gesammtbewußtsein der Kirche, die Nachgeborenen sich befruchten lassen vom Geiste der Vorzeit, da werden alle scheinbaren Gegensätze sich ausgleichen. An und für sich ist kein Zwiespalt vorhanden; denn der Geist, der in der Kirche lebt, ist Einer und unvergänglich.

In dem Dienste dieses Geistes, der ein Geist der Wahrheit ist und des Friedens, wollte der Verfasser arbeiten; seinem Urtheile sei darum Alles unterworfen.

Würzburg, am Pfingstfeste 1866.

Dr. F. Hettinger.

Erster Vortrag.

Grund- und Aufriß.

Der Beweis des Geistes und der Kraft. — Die Frage der Menschheit und die Antwort der Menschheit. — Die Antwort des Christenthums. — Die Vorsehung. — Die Antwort des Christenthums und die Antwort der Philosophie. — Der Tod im Heidenthum und im Christenthum. — Die Unsterblichkeit im Heidenthume und Rationalismus und das ewige Leben in Christus. — Das Uebel und Böse in der Welt. — Erklärungsversuche; Dualismus, Pantheismus, Präexistentianismus, Rationalismus. — Die Lösung des Christenthums. — Der Schmerz. — Die sittliche Ohnmacht und die Gnade. — Ihre Wirkungen. — Das Gebet. — Nähere Bestimmung des Wesens der Gnade. — Christus und die Christen. — Die Offenbarungstrinität als Folge der immanenten Trinität. — Das Wese des Christenthums. — Es ist die absolute Religion. — Darum in ihm die tiefste Befriedigung der menschlichen Natur. — Das Princip der christlichen Sitte. — Die göttlichen Tugenden. — Die Vollendung. — Bemerkungen.

Christus ist erschienen in der Fülle der Zeiten als die letzte, höchste Offenbarung [1]. Wunderbar war sein Eintritt in dieses irdische Leben, wunderbar sein Gang durch das Leben, wunderbar seine Vollendung, wunderbar die ganze Geschichte seines Lebens; es ist das größte, erhabenste Phänomen, das je durch die Welt geschritten. Wohl hatte er

---

[1] Hebr. 1, 1.

die Krone seiner ewigen Herrschaft verborgen unter dem Schleier einer demüthigen Menschengestalt, aber das Wunder, das stets an seiner Seite ging, war der Herold, durch den Gott seine Majestät vor der Welt kund gab, und dieß mit so entscheidender, siegender, jeden Widerspruch ausschließender Gewißheit, in so zweifelloser Weise, daß der Ruf eines der Zeugen seines Todes der Ruf der Menschheit, der ächten, unverfälschten Menschennatur selbst ist, beim Anblicke dieser gewaltigen Ereignisse: Wahrhaftig, das ist Gottes Sohn!

Wohl haben wir sein Wunderleben nicht gesehen, das die Gemüther überwältigend zum Glauben an ihn hinriß; wir sind nicht Augenzeugen seiner göttlichen Thaten. Aber wären auch diese göttlichen Thaten nicht, oder hätten sie für uns ihre Bedeutung und Beweiskraft verloren — der „Beweis des Geistes und der Kraft“ [1], der aus der hehren Gestalt Jesu von Nazareth hervorgeht, aus seinem Wort und seinem Werk uns entgegenleuchtet, ist nur um so mächtiger geworden, und ergreift nur um so tiefer Geist und Herz, je mehr Jahrhunderte seine Schöpfung, die christliche Kirche zählt, und je weiter der Strom von seiner Quelle sich entfernt, der er entsprungen.

„Der Naturforscher, der ein Samenkorn öffnet und zerlegt, vermag auch mit dem schärfsten und aufmerksamsten Blicke nicht zu erkennen, welche Pflanzenbildung dieses Korn potentiell und substantiell schon in sich trägt, vermag nicht die Gestalt zu zeichnen, zu welcher es emporwachsen wird. So waren nicht bloß Heiden, die Christen selber noch weit entfernt, die weltbildende Macht und Tragweite der geistigen und sittlichen Kräfte zu überschauen, welche in dem Schooße ihrer Genossenschaft niedergelegt, ihrer Pflege und

[1] 1 Cor. 2, 4.

Verwaltung anvertraut waren. Vor unsern Augen dagegen breitet sich die fast zweitausendjährige Geschichte des Christenthums aus, unser Blick ist im Stande, den mit innerer Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit sich vollziehenden Entfaltungsprozeß, diese stete Fortführung und Ausgestaltung zu umfassen und zu ermessen, welche nie über die anfängliche innere Wesensfülle, wohl aber und weit über die einfachen Umrisse, die primitiven Formen und Lebensäußerungen des apostolischen Zeitalters hinausgeht" [1].

Das Christenthum hat in dieser Zeit, welche so weit vorgerückt zu sein scheint, noch keineswegs im Gewissen und Leben der Menschheit alle seine möglichen Anwendungen gezeigt, seinen ganzen Gedankeninhalt ausgedrückt, sein letztes Wort gesprochen. In einem Sinne hat es Alles gesagt vom Anfange an, in einem andern hat es noch viel zu sagen; und die Welt wird nicht eher aufhören, als bis das Christenthum Alles gesagt hat [2].

Der höchste Beweis des Christenthums, das größte, gewaltigste Wunder, das nicht vorübergeht, das nicht allein die staunenden Blicke der Zeugen fesselt, das hinabdringt bis auf den tiefsten Grund der Seele und alle Kräfte, Anlagen und Richtungen des menschlichen Geistes bleibend erfaßt und immer stärker, immer sicherer zur Ueberzeugung zwingt, das ist Er selbst, seine Lehre, sein Werk, die neue Welt, die christliche Welt, die Er geschaffen, die fortwirkt und fortschafft von Jahrhundert zu Jahrhundert, als ein göttlicher Same in der stillen Kammer des sinnenden Geistes wie nicht minder in den weiten und weitesten Kreisen des großen Weltlebens.

---

[1] Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Vorw.

[2] Vgl. Ullmann, Wesen des Christenthums. Vorw.

Er selbst hat darauf hingewiesen: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen[1]. Und wieder: Thuet meine Lehre, und ihr werdet erfahren, daß sie aus Gott ist[2]. Es ist die Probe des Lebens, unter Menschen der höchste, letzte, entscheidende Richterstuhl, an welchen Christus appellirt; das Christenthum hat sie bestanden, und das Christenthum allein hat sie bestanden. Nur was göttlich ist, befriedigt den ganzen Menschen, nur was ewig ist, überragt jede Zeit.

Auf die Bedeutung dieses Beweises hat neuerdings ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart hingewiesen. „Jede irrige und mangelhafte Beweisführung", sagt er[3], „erweist sich dadurch als eine solche, daß sie, als wahr angenommen, durch den Einfluß, den sie auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, Nachtheile nach sich zieht und dem menschlichen Glücke Abbruch thut, indem sie uns in widerwärtige Stimmungen und verkehrte Handlungen verwickelt, die theils unmittelbar Unlust, Unbefriedigung, theils mittelbar Unlustfolgen mit- und nachziehen, dagegen die Wahrheit einer Voraussetzung durch das Gegentheil von all' diesem als solche sich erweist.

Dieser Satz bewährt sich um so mehr, je größeren Einfluß Irrthum und Wahrheit auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, auf einen je größeren Umkreis von Menschen und je längere Dauer er sich erstreckt, während ein Irrthum ohne erheblichen Eingriff in unser übriges Fühlen, Denken, Handeln für einen einzelnen Menschen oder kleinen Umkreis von Menschen und auf kurze Zeit auch wohl befriedigend und selbst nützlich erscheinen kann. Nun zeigt sich aber gerade, daß der religiöse Glaube, abgesehen von der theoretischen Befriedigung, die er zu gewähren vermag,

---

[1] Matth. 3, 20. [2] Joh. 7, 17.

[3] Fechner, die Motive des Glaubens. Leipzig 1863. S. 120.

auch sonst um so größere, wichtigere, weitgreifende Vortheile, der Unglaube aber Nachtheile für den Menschen und die Menschheit mitführt, je weiter und tiefer dieser Glaube oder Unglaube in das Gemüth und die Handlungsweise bestimmend eingreift und auf je längere Dauer er sich forterstreckt, woher es eben rührt, daß der Unglaube sich gar nicht auf die Dauer in großem Umkreise erheblich geltend machen kann."

Wohl ist das Christenthum nicht Lehre allein, so wenig als dieß die Religion überhaupt ist, und seine Bedeutung schließt sich keineswegs in der bloßen Befriedigung der Erkenntnißsphäre ab; noch ließen sich auf diese Weise seine Wirkungen und welterneuernde Macht erklären. Es ist vielmehr in seiner Totalität erfaßt die thatsächliche Erscheinung der Gnade und des Heiles, eine neue Welt- und Lebensordnung, eingetreten in die Menschheit, dieselbe erfassend, durchdringend und fort und fort neues, höheres Leben schaffend, von dem Mittelpunkte aus, der zur Rechten des Vaters erhöhten und verklärten Person des Gottmenschen, wo die realen geheimnißvollen Kräfte des göttlichen Lebens strömen, der, von der Höhe sich herabsenkend in die Tiefe, Alles zu sich hinaufzieht [1] und auf die höhere, ihm ähnliche Daseinsstufe erhebt [2]. Aber es ist doch sein Wort, das uns diese höhere, neue Welt aufschließt und den Weg andeutet, der zu seinem Reiche führt, und es ist der Glaube an sein Wort, durch den wir befähigt werden zur Aufnahme seines Geistes, durch den

---

[1] Joh. 12, 32: Wenn ich werde erhöht sein, will ich Alles an mich ziehen.

[2] Das Christenthum ist, wie es Clemens von Alexandrien (Strom. VI. 17) und Joh. Chrysostomus (T. VII. p. 12) treffend bezeichnen, eine „πραγμάτων ἀλήθεια". Wir sahen seine Herrlichkeit voll der Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 17.

wir eintreten in die Gemeinschaft seines Leibes und Lebens, des neuen Lebens, das er auf Erden gebracht. Die denkende Betrachtung des Christenthums geht darum nothwendig aus von der Darlegung der Lehre. Und zwar werden wir, ehe wir zur Betrachtung und Prüfung der einzelnen Dogmen übergehen, das System der christlichen Lehre in seinen Grundzügen darzustellen haben, da dieses, im Ganzen und Großen betrachtet, in sich selbst für jeden unbefangenen Geist den Beweis seiner Wahrheit in sich trägt. Und es wird sich uns von vornherein als ein völlig Neues, Uebermenschliches ergeben, nicht bloß als ein Complex von Wahrheiten, vielmehr als die Erscheinung der menschgewordenen ewigen Wahrheit, Gnade und Heiligkeit selbst, die Erlösung der Welt und ihre Versöhnung mit Gott, die Vollendung aller Wege Gottes vorher, der Ausgangspunkt alles Heiles nachher, der Mittelpunkt aller Geschichte.

„Was ist Wahrheit?“[1] fragt zweifelnd Pilatus Den, der die ewige, menschgewordene Wahrheit selbst ist. In dieser Frage hatte er das ganze, unselige Verhängniß ausgesprochen, das auf der alten, heidnischen Welt lag. Was ist Wahrheit? — Das ist die schmerzvolle Frage der ganzen alten Welt, so lange sie die Wahrheit noch nicht gefunden hatte, die Christus ist; das war der verzweifelte Ruf, der auf Millionen Lippen schwebte, und die innere Qual so Vieler offenbarte, die umsonst sich bemüht hatten, das versiegelte Buch des Lebens zu öffnen, das dunkle Räthsel des Daseins zu lösen[2]. Wie haben ihre edelsten, besten Geister

---

[1] Joh. 18, 38.

[2] Oedipus ist der Repräsentant des Griechenthums. Es hat das Räthsel des Lebens, wenngleich scheinbar lösend, doch nicht gelöst.

gerungen, wie haben sie das Morgen- und Abendland durchwandert, mühsam ihre Systeme gebaut, die am nächsten Tage haltlos zusammenbrachen. Was ist Wahrheit? Welches ist die Bedeutung dieses Lebens? Woher bin ich? Wohin gehe ich? — Bin ich nur, was auch das Thier ist, aus Staub geboren, hervorgegangen aus dem Nichts, das einen Augenblick sich sonnet an dem Gestirne des Tages, um nach kurzem Dasein wieder zurückzusinken und unterzugehen in der dunkeln, ewigen Nacht? Ist dieses Leben nur ein Traum, aus dem es kein Erwachen gibt, ein planloser, wirrer Wechsel von Lust und Wehe, in dessen engem Kreise sich alles Leben und Streben des Menschen bewegt und abschließt; oder ist er auf eine unendliche Zukunft angelegt und eine ewige Aufgabe ihm vorgesetzt? Oder ist dieses irdische Leben vielmehr eine Durchgangsstufe, eine Läuterungs- und Prüfungszeit, bis endlich der Unterschied zwischen Gut und Bös, wie er jetzt im Gewissen sich verkündet, volle objective Realität wird, in eine letzte Scheidung, die Scheidung zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, ausläuft und so sich vollendet?

Das ist die Frage, die der Mensch hat, ist er kaum hereingetreten in's Leben; ist sie gelöst, richtig und hinreichend gelöst, dann begleitet sie ihn wie ein freundlicher Führer durch's Leben, und selbst aus der Tiefe und dem Dunkel des Grabes quellen Ströme der Hoffnung. Unbeantwortet mag er einen Augenblick sie vergessen im Lärm des Tages und sich betäuben im Taumel der Lust; aber immer wieder taucht sie vor ihm auf, tritt ihm entgegen auf allen Pfaden, die er geht, wie ein düsteres Gespenst, das keine Zauberformel zu bannen im Stande ist.

Mit großer Naturwahrheit und ergreifend hat uns ein

Es hatte die Gottheit vermenschlicht (Herodot. Histor. I. 131), darum mußte es untergehen.

Schriftsteller[1] des zweiten Jahrhunderts dieses ohnmächtige, verzweifelte Ringen nach Wahrheit geschildert. Man fühlt es durch, es war die Geschichte seines eigenen Lebens, die er uns hier mittheilt, und so Vieler seiner Zeit. Wir entnehmen aber die Vergleichungspunkte gerade deßwegen der antiken Welt, weil es keinem Zweifel unterliegt, daß Griechen und Römer im höchsten Sinne Culturvölker waren, zu deren Geisteswerken in der Sphäre rein menschlichen Wissens und Könnens jede nachfolgende Periode zurückkehren, mit denen jeder Nachgeborene seinen Geist befruchten muß. Außerdem liegt das Resultat ihrer gesammten Entwicklung vom Beginn bis zur Blüthe und zum Verfall als ein historisch abgeschlossenes Gesammtbild vor uns. Sie sind deßwegen die ebenbürtigsten Repräsentanten der ganzen vor- und außerchristlichen Welt.

„Von früher Jugend“, sagte er, „hatte ich mich der Keuschheit beflissen, während jedoch meinen Geist Gram und Sorge umfangen hielten; denn es kam mir der Gedanke, ich weiß selbst nicht wie, an den Tod, und nun fragte ich mich: Wird es für mich ein Leben geben nach dem Tode, oder werde ich in das Nichts zurückkehren, aus dem ich hervorgegangen bin — wird dann nach dem Tode dieses Lebens nicht mehr gedacht werden und Alles untergehen in der Vergessenheit die endlose Zeit hindurch, so daß auch die letzte Erinnerung an uns verschwindet?[2] Auch die

[1] Recognit. (Pseudo-) Clementis L. I. 1. sqq. (ap. Coteler. Pat. Apost. T. I. p. 492 sqq.). Ebenso schildern Justinus d. M. (Dial. c. Tryph. c. 2—8) und Tatian ihre Schicksale (vgl. Daniel, Tatian der Apologet. Halle, 1837. S. 9 ff.).

[2] Si supremus ille dies non extinctionem sed commutationem affert loci, quid optabilius? sin autem perimit ac delet omnino, quid melius, quam in mediis vitae laboribus obdormiscere et ita conniventem somno consopiri sempiterno? Das war das Er=

Frage bewegte mich, wann die Welt geschaffen wurde, und ob sie überhaupt geschaffen wurde; was da war, ehe sie wurde, oder ob sie immer war. Denn es schien mir klar, war sie geworden, dann mußte sie auch wieder untergehen. Geht sie aber unter, was wird dann sein? Wird dann nicht Vergessenheit und Stillschweigen Alles bedecken? Oder wird etwas sein, was der Verstand der Sterblichen jetzt nicht zu ahnen im Stande ist?

„Indem ich diese und ähnliche Gedanken immer in meiner Seele umhertrug, empfand ich ein Uebermaß von Gram und meine Kraft schwand dahin; und was das Härteste war, wenn ich es einmal versuchte, diese Sorgen abzuschütteln, dann strömte die Sorge nur noch mächtiger auf mich ein. Denn es lebte etwas in mir, was mich nicht ruhen ließ, nämlich das Verlangen nach Unsterblichkeit. Denn wie der Ausgang der Sache es lehrte und die Gnade des allmächtigen Gottes es mir zeigte, dieser Drang der Seele war es, der mich zur Untersuchung der Wahrheit und zur Anerkennung des wahren Lichtes trieb.

„So besuchte ich denn die Schulen der Philosophen, um von ihnen zu lernen. Aber da fand ich nichts als ein beständiges Behaupten und Bekämpfen von Lehrsätzen, Streitigkeiten ohne Ende[1]. Wenn da die Behauptung ausgesprochen wurde, die Seele sei unsterblich, so wünschte ich mir Glück; dagegen ging ich mit Trauer hinweg, wenn Ein-

---

gebniß der Untersuchungen Cicero's über die Unsterblichkeit der Seele (Tuscul. I. 49). Ebenso Platon (Apolog. Socr. p. 40). Schon bei dem bloßen Worte des Sokrates von der Unsterblichkeit läßt Platon (Rep. X. p. 608) die Zuhörer in Staunen und Verwunderung gerathen.

[1] „Viele Führer bieten sich an", sagte Lucian (Acad. quaest. II. 3) von den Philosophenschulen seiner Zeit, „jeder versichert, er allein wisse den wahren Weg, und schmäht auf alle übrigen Führer."

wendungen vorgebracht und behauptet wurde, sie sei sterblich; für keine der beiderseitigen Meinungen aber erlangte ich Gewißheit. Nur das erkannte ich, daß die Meinungen und Ansichten nicht nach der Natur der Dinge, wie sich diese in Wahrheit verhalten, sondern nach subjectiven Anschauungen und von der Phantasie entstellt ausgesprochen wurden [1]. Und dieß schmerzte mich um so mehr in tiefster Seele, weil ich auf der einen Seite keine feste Ueberzeugung gewinnen, andererseits aber auch nicht meinen Wissenstrieb ersticken konnte.

„So sprach ich dann tief bedrängt zu mir selbst: Was quälst du dich vergebens, da doch Alles bald ein Ende haben wird? Bin ich nach dem Tode nicht mehr, dann waren alle Sorgen umsonst; bleibt mir aber ein Leben nach dem Tode, so will ich fromm und nüchtern leben, damit ich nicht, wie die Philosophen sagen, ewige Strafe der Unterwelt dulden muß in dem schwarzen Phlegeton und dem Tartarus wie Sisyphus oder Tityus oder Ixion oder Tantalus. Aber dem entgegen sagte ich mir wieder: das Alles sind ja nur Fabeln. Doch, wenn Alles ungewiß ist, so mußt du fromm leben. Aber da kam ein weiteres Bedenken: Wie kannst du die böse Lust überwinden, wenn du des gerechten Lohnes nicht gewiß bist; und gar nicht einmal darüber gewiß, worin denn die wahre, Gott wohlgefällige, Gerechtigkeit besteht? —

„Was soll ich nun thun? Ich will nach Aegypten gehen und mich mit den Hierophanten und den in die Mysterien Eingeweihten befreunden, und will durch ihre Vermittlung einen Todtenbeschwörer [2] gegen Bezahlung bitten, daß er

---

[1] Ist die Lage der Geister im neunzehnten Jahrhundert eine andere?

[2] Schon in alter Zeit hatten die Griechen, wie Herodot (Histor. V. 92) berichtet, Todtenorakel, indem man durch geheime Mittel die Seele eines Verstorbenen nöthigte zu erscheinen und die an sie gestellten

eine Seele aus der Unterwelt citire, die ich in einer Angelegenheit befragen will. Meine Angelegenheit ist eben diese, zu erfahren, ob die Seele unsterblich ist oder nicht. — Doch ein mir vertrauter Philosoph rieth von diesem Vorhaben ab. Entweder, meinte dieser, gehorcht der Geist dem Beschwörer nicht, und dann glaubst du, es sei Alles aus mit diesem Leben, und wirst in noch tiefere Verzweiflung gestürzt; oder wenn du glaubst, du hättest irgend etwas hier gesehen, was kann Gutes daraus entspringen? Denn die Todtenbeschwörung ist der Gottheit verhaßt und ein gottloses Thun.

„Mitten in diesem Seelenleiden gelangte die Kunde zu uns, wie eine frohe Botschaft von Gott gesendet, es sei Einer, der den Juden das Reich Gottes predige, das Allen zu Theil werden solle, die seine Gebote und Satzungen halten.“ —

Was hier an der Zeitenwende, von Diesem, der an den Grenzen zweier Welten, der alten und neuen gestanden, wie von einem Justinus dem Martyrer, Tatian und so Vielen Anderen unter dem ersten Eindrucke der Segnungen des Christenthums [1] uns geschildert wird, das ist der Schmerz des Geistes, ist des Menschen Loos, wird und muß es immer sein, so lange der Morgenstern noch nicht im Herzen aufgegangen ist [2], und der noch nicht erschienen, der das

---

Fragen zu beantworten. Zur Zeit der Kaiser nahm diese Sitte immer mehr überhand und es gab eigene Nekromanten, welche die Todtenbeschwörung als ein Gewerbe betrieben. Sueton. Ner. c. 34. Aegypten besonders war den Alten ein Wunderland, und seine Priester hielt man „kundig aller göttlichen Dinge“. Macrob. Sat. I. 14. Vgl. Döllinger Heidenthum und Judenthum. S. 445. Und die modernen Geisterbeschwörungen?

[1] Das allerdings bei dem Verfasser der Recognitionen mit judaisirenden Elementen versetzt erscheint.

[2] 2 Petr. 1, 9.

Licht ist, das in die Finsternisse leuchtet[1]. Ihr Wort ist das Wort der Menschheit, so lange sie Christum noch nicht gefunden. Und indem sie aus der antiken Culturwelt, Griechenland und Rom, heraus sprechen, thun sie uns kund die religiöse Armuth und die Ohnmacht des menschlichen Geistes auch auf dem Höhepunkt seiner rein natürlichen Entwicklung. Nur Einer ist die Wahrheit, nur Er spricht das Wort, das alle Räthsel löst, alle Wunden des Geistes heilt und in der Tiefe der Seele einen Quell aufschließt, der zum ewigen Leben strömt. Das Christenthum erklärt, daß es jenes Licht besitzt, nach welchem die edelsten Geister geseufzt haben. Und daß es dieses Licht wirklich gebracht, beweist nichts so sehr als die Thatsache, daß wir, die wir in der Atmosphäre des christlichen Glaubens leben, kaum eine Vorstellung haben von der Schwierigkeit, welche die größten Denker der alten Welt über Fragen hatten, welche der Vernunft jetzt als höchst erkennbar und klar und in ihrem eigenen Wesen begründet erscheinen.

Woher bist du? Du bist aus Gott und du gehst zu Gott, und die ganze Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare, ist aus Gott. Dem tausendfach gestalteten Irrthum gegenüber setzt das Christenthum den Glauben an den Einen Gott fest als den Grundstein und Angelpunkt des gesammten Lebens; „das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott“[2]. „Ihr Männer von Athen“, spricht Paulus auf dem Areopag, „ich sehe, daß ihr in jeder Weise gottesfürchtig seid, denn indem ich vorüberging und euere Bildsäulen sah, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: Einem unbekannten Gotte. Diesen nun, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, verkünde ich euch. Gott, der die Welt gemacht hat und Alles, was in ihr ist,

---

[1] Joh. 1, 5. [2] Joh. 17, 3.

und der Herr ist des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhand gemacht, und nicht von Menschenhänden wird er verehrt, als bedürfe er etwas, da er Allem Leben gibt und Odem und Alles" [1]. — Das religiöse Volksbewußtsein hatte die Götter in menschlicher Gestalt sich gedacht und menschlich dargestellt, hatte ihnen menschliche Wohnungen, heilige Zellen und Tempel gebaut, und ihre Bilder in denselben aufgestellt; die Philosophie aber erklärt mit Aristoteles, dem „Meister der Wissenden", Anaximander und Xenophanes, daß volle Gewißheit über die Götter nicht zu erlangen sei [2]; denn es sei schwierig, hatte schon Platon behauptet, den Bildner und Vater des Weltalls zu finden, ihn Allen kund zu thun, wenn man ihn gefunden habe, unmöglich [3].

Aber das Schwierige ward vollbracht und das Unmögliche ist geschehen an dem Orte, wo diese trostlosen Aussprüche als das Resultat aller Forschung und das letzte Wort menschlicher Weisheit waren erklungen. Was als

[1] Apostelg. 17, 24.

[2] Aristotel. Poet. XXVI. 12. Xenophanis Fragm. bei Sextus Emp. VII. 49; VIII. 326. Diogenes Laert. IX. 52.

[3] Timaeus p. 23. Vgl. Seneca (Ep. 31): Nemo novit Deum. „Ganz verhüllt ist der Götter Sinn den Menschen", spricht Solon. „Unter den auf Erden wandelnden Menschen ist Keiner", ruft Hesiodos aus, „der den Sinn des Aegide tragenden Zeus erkannt hätte." „Es ist darum gleich", spricht Aristarch, des Euripides Zeitgenosse, „wohl reden oder nicht wohl reden, gleich, forschen und nichts wissen. In den göttlichen Dingen wissen die Weisen nicht mehr als die Unweisen. Will aber Einer weiser sein als der Andere, so ist es übermüthig, wenn er dieses sagt." „Wir Alle sind in göttlichen Dingen Thoren, und wissen nichts", spricht Anaxandrides, „denn Gott allein weiß die Wahrheit", wie Xenophanes der Eleate sagt, „über Sterbliche ist der Wahn verhängt." Cf. Stobaeus, Eclogae dialecticae et ethicae. Gotting. 1801. ed. Heeren. II. 1.

das Einfachste, Naturgemäßeste und als unmittelbares Ergebniß des menschlichen Denkens sich jetzt uns darstellt, die Idee der Einheit und Geistigkeit Gottes, und, sie in ihrer vollen Klarheit zu verkünden und überall zu verbreiten, das überstieg die Kraft des menschlichen Geistes; ein übernatürliches Princip mußte hereintreten in die Menschheit, nur Gott konnte uns Gott kennen lehren.

Und hiemit ward dem Geschlechte der Schlüssel gegeben, der ihm das Verständniß der Welt aufschließt und seines eigenen Selbst; nun ist der Schleier gefallen, der über diesem irdischen Leben und unserm ganzen Dasein ruhte[1]. Nun stellt sich uns das gesammte Universum dar als Gottes Schöpfung und Wiederschein seiner ewigen Schönheit, die überall das Siegel seiner Größe und Herrlichkeit, die Spuren der Hände trägt, die sie gebildet. Wohl ist es Staub, dieses Irdische und vergänglich[2], aber der Ewige ist darüber hingewandelt, hat es verklärt und mit göttlichen Gedanken und Hoffnungen der Ewigkeit erfüllt; und jedes Menschenleben, kurz, wie ein kurzer Wintertag, ärmer, nackter, hülfloser als das Thier[3], aber eine Saat,

---

[1] Non pertinacia aut studium vincendi, sed ipsa erat rerum obscuritas, quae ad confessionem ignorantiae adduxerat Socratem et jam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres; qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse, angustos sensus, imbecilles animos, brevia curricula vitae et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, dein omnia tenebris circumfusa esse dixerunt. Cicer. Acad. I. 12.

[2] Es ist nichts als Tod, was wir beim Erwachen schauen, erklärte Heraklit (ap. Clement. Alex. Strom. III. 3). Ebenso Lucretius (De nat. Deorum V. 225 sqq.).

[3] Plinius Histor. natur. L. VII. prooem.: Principium jure

ausgestreut in die Furchen der Zeit, um hervorzureifen für die Ewigkeit. Nun ist der Schmerz der Vergänglichkeit hinweggenommen, nun hebt vertrauensvoll das Auge des Menschen sich nach Oben, wo allumfassend wie der weite Himmelsbogen Gottes Auge, seines Schöpfers Vaterauge auf ihn niederblickt, Alle rufend zu seinem Reiche [1].

Es ist ein Gott und ein Vater. Wer mag ermessen, welchen Strom von Segen dieser Gedanke über Millionen ausgegossen, wer kann die Herzen zählen, die dieses Wort hielt über dem Abgrund der Verzweiflung? Der Gang durch's Leben ist ein schwerer Gang, und Keinem wird sein Antheil geschenkt an der gemeinsamen Noth; wer den christlichen Ausdruck „Thränenthal" für dieses Leben zu hart

---

tribuetur homini, cujus causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna saeva mercede contra tanta sua munera; non sit ut satis aestimare, parens melior homini, an tristior noverca fuerit. Ante omnia unum animantium cunctorum alienis velat opibus, ceteris varia tegumenta tribuit, testas, cortices, coria, spinas, villos, setas, pilos, plumam, pennas, squamas, vellera, truncos etiam arboresque cortice, interdum gemino, a frigoribus et calore tutata est. Hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abjecit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud ad lacrymas et has protinus vitae principio... A suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, qua natum est. Heu dementiam ab his initiis existimantem ad superbiam se genitos! Bekannt bei den Alten war die Definition des Menschen nach Aristoteles (ap. Stobaeum, Florileg. 98, 60). Was ist der Mensch? Ein Bild der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielball des Glückes, ein Bild der Unbeständigkeit, eine Verbindung von Neid und Unglück, das Uebrige Schleim und Galle. „Der ganze Mensch", sagt Democrit (ap. (Pseudo-)Hippocrat. I. p. 810), „ist von Geburt aus eine Krankheit." Ilias VI. 146. Vgl. XXI. 464. Vgl. Bd. I. Abth. 2. 2. Aufl. S. 104 ff. (1. Aufl. S. 512.)

[1] Matth. 6, 9; 23, 8.

findet, und einer allzu düsteren und einseitigen Lebensanschauung entsprungen, dem haben sich die Geheimnisse des Lebens noch nicht erschlossen, der kennt das Leben nur von seiner Außenseite. „Es liegt ein schweres Joch auf dem Menschen von Jugend an, und hart wie die Tage des Taglöhners sind seine Tage“ [1]. Die antike Welt hat bei all der heitern Erscheinung ihres äußeren Lebens dieses Wort der Offenbarung in vollster Weise bestätigt. Als solle er den Commentar zu dem Ausspruche der Bibel geben, sagt schon Homer [2]:

Also bestimmten die Götter der elenden Sterblichen Schicksal,
Bang' in Gram zu leben, allein sie selber sind sorglos.

Und Euripides [3]:

Zu leiden ist nothwendig; wer der Götter Haß
Am besten trägt, der ist allein ein weiser Mann.

Wenn der Mensch anfängt, die Härte seines Looses zu empfinden, und dieses Joch schwer und schmerzlich auf seine Schultern drückt, wenn er zweifelnd fragt: Warum? — wo findet er Antwort? Wir kennen die Antwort, welche die alte Welt hatte auf diese Frage, welche die Welt außer Christus überhaupt hat. Der Aufblick zu den Göttern? Aber diese selbst erscheinen in der hellenischen Welt unbekümmert um des Sterblichen Loos [4], vielfach seine Feinde und Neider

---

[1] Hiob 7, 1.

[2] Ilias XXIV. 524 sq. Vgl. Odyss. IV. 197: „ὀϊζυροὶ βροτοί.“ Iliad. XXII. 31: „δειλοὶ βροτοί.“ „Hoc generi humano dictum puta,“ bemerkt Seneca (Natur. Quaest. VI. 2), „quod illis subita captivitate inter ignem et hostem stupentibus dictum est: Una salus victis, nullam sperare salutem.“

[3] Aeoli Fr. 17.

[4] Die Götter, lehrt Epicur, sind selige Wesen, die sich um die Welt und den Menschen nicht bekümmern, sonst wären sie ja nicht selig (Diogen. L. X. 139).

seines Glückes[1]. Das Leben selbst ist nichts als blinder Zufall, erklärt der Vater der Geschichtschreibung[2], der Zufall herrscht über die Menschen, und nicht die Menschen über den Zufall[3], und Tacitus ist unschlüssig, ob er das unentrinnbare Schicksal oder den Zufall als den letzten Grund alles Geschehenen ansehen soll[4]. Ihm blieb darum nur die Wahl: entweder sich selbst vergessend hinein sich zu stürzen in alle Genüsse des Lebens, oder in starrer, kalter Resignation das Unvermeidliche zu tragen:

Nur ein Spiel ist das Leben zumal, drum lerne zu spielen,
Und vergesse dich selbst; oder ertrage den Schmerz[5].

Resignation, das war das Einzige, das ihm blieb, wenn das Schicksal ihm Alles geraubt und die letzte Hoffnung vernichtet hatte[6]. Aber das ist ein trostloses Wort, das sich

---

[1] So der Ausspruch Solon's (ap. Herodot. I. 32) „die Götter mitsammt seien den Menschen neidisch und gar leicht erregt durch ihr Thun." Sie täuschen uns vielfach, indem sie ihre Macht mißbrauchen, besagt Euripides (ap. Plutarch. Moral. p. 17). Auf diese weit verbreitete Anschauung bezieht sich Platon (De Republ. II. p. 363. 380), wenn er sagt, die Götter seien nicht neidisch dem Glücke der Menschen. Ja, Prometheus hofft nur dann Befreiung von seiner Qual, wenn Jupiter, sein Feind, demnächst schmählich fällt (Aeschyl. Prom. 942. 923. 867.). Theognis 402—406. Vgl. Nägelsbach Homer. Theologie 70 ff. 317.

[2] Herodot. Histor. I. 32. Chäremon sagt bei Cicero (Tuscul. V. 9.): Vitam regit fortuna, non sapientia.

[3] Herodot. VI. 49.

[4] Mihi in incerto judicium est: fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte volvantur. Annal. VI. 22. Vgl. I. Bd. 2. Abth. 104 (512).

[5] Palladas In Anthologia Pallad. X. 72.

Indulge genio; carpamus dulcia: nostrum est
Quod vivis. Cinis et manes et fabula fies.
Persius Sat. V. 151 sqq.

[6] Nägelsbach a. a. O. V. 17.

kalt wie ein eisiger Panzer um des Menschen Herz legt, um seine lebenswarme, hoffnungdürstende Seele, das den Schmerz nicht stillt, sondern nur noch tiefer nach Innen drängt, das Ruhe verheißt, aber keine Sabbatruhe, sondern die Grabesruhe, die Stille des Kirchhofs, die das Herz tödtet, nur um nicht mehr sein Leid zu fühlen. Der Selbstmord[1] war darum nur die unabweisliche Folge dieser Lehre, wie der gesammten Lebensanschauung[2].

Der Mensch will verstehen die Schmerzen seines Lebens, kennen die Hand, die seines Daseins Schicksale webt. Das Christenthum zieht den Schleier, der über der Geschichte der Menschheit und einem jeden einzelnen Menschenleben liegt, nicht ganz hinweg; aber es weist hin auf das Auge des Einen, der alle Wege der Menschheit überschaut[3], seine Hand, die Alles lenkt und leitet und sein Herz, das für jeden, auch den Aermsten und Niedersten, ja für diesen

[1] Die Verherrlichung des Selbstmordes finden wir besonders bei Seneca (Nat. Quaest. VI. 32.). Pusilla res est hominis anima, sed ingens res est contemptus animae... Si volumus esse felices, si nec hominum, nec Deorum, nec rerum timore versari.. si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda. Cf. Epist. 77. 3, 7. Ebenso Epiktet (Dissert. 1, 25; 2, 1). Nicht bloß unter dem Drucke despotischer Kaiser, auch unter bessern Regierungen war in Rom Lebensverachtung und Selbstmord an der Tagesordnung und die stoische Lehre beförderte die Neigung dazu, indem sie eine Theorie des Selbstmordes aufstellte. Döllinger, Heidenth. und Judenth. S. 727.

[2] „Mein Gott", sagte Justus Lipsius in seiner letzten Krankheit, „gib mir christliche Geduld." Die stoische Philosophie, deren Studium er sein Leben großentheils gewidmet hatte, reichte in diesen ernsten Augenblicken nicht mehr aus.

[3] Die Augen des Herrn schauen durch alle Lande. II. Paralip. 16, 9. Euer Vater, der in das Verborgene sieht, wird euch vergelten. Matth. 6, 4. Cf. Matth. 10, 29.

zuerst[1], nicht bloß Liebe trägt, das die Liebe selbst ist. Gott ist die Liebe[2]; dieses Wort des Apostels hat im Voraus alle Probleme des Lebens gelöst. Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum — sie kommen von Gott[3], und weil sie von Gott kommen, darum bringen sie Heil, sie sind ein Glück, mögen sie auch anders in unserer Sprache genannt werden.

Alles Gott zuschreiben wird nun, wie Basilius bemerkt, die höchste und einzige Philosophie. Sie allein erklärt das Leben und gibt allein Antwort auf die Frage: Warum? die immer und immer wieder sich dem Menschen in jedem Augenblicke seines Lebens auf die Lippen drängt. Es ist das Christenthum allein, welches den zartesten, ächt menschlichen Empfindungen des Herzens sein Recht läßt, das uns in Jesus ein Vorbild des wahren, ächten Menschenlebens schildert, das selbst den Schmerz duldet[4], ihn weiht, und doch dasselbe Herz wieder so hoch über alles Irdische hebt und es stählt und wie mit einem diamantenen Schild umgibt und unempfindlich macht gegen Noth und Tod. Denn Alles, was da ist, ist nicht bloß aus Gott, es lebt und webt in Gott[5], von ihm getragen und geleitet

---

[1] Tacitus hoffte, wenigstens einzelnen ausgezeichneten Seelen werde eine Fortdauer nach dem Tode zu Theil. Agric. 46: Si quis piorum manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae, placide quiescas! Diese Aeußerung ist bezeichnend für die Gesammtanschauung des Heidenthums. Für die Armen und Niedrigen gibt es kein Jenseits. Vgl. dagegen Matth. 5, 3—5. Unter den Neueren hat Weiße (Die Idee der Gottheit. S. 352) diesen Gedanken wieder vorgebracht.

[2] 1 Joh. 4, 8. [3] Jes. Sir. 11, 14.

[4] Und Jesus weinte. Joh. 11, 35. Weinet, aber nicht wie die Heiden. 1 Thessal. 4, 12.

[5] Apostelg. 17, 28.

nach den Gesetzen seiner ewigen Weisheit, zum Ziele, das seine unendliche Liebe vorgezeichnet, mit grenzenloser Schonung und Ehrfurcht für des Menschen freie Wahl[1] und wieder mit siegender, unwiderstehlicher Gewalt[2].

„Wie hoch", sagt Fechner[3], „steht doch der allgemeine christliche Glaube an einen in der Welt waltenden persönlichen, bewußten Gott mit Beziehungen des Wissens, Wollens zu seinen Geschöpfen in jeder Beziehung über dem, was heutige Philosophie in den geltendsten Systemen, in den verschiedensten Ausdrücken für Gott nicht zu substituiren versucht hat, oder was übrig bleibt, wenn man unter dem festgehaltenen Namen Gottes nach der Sache sucht! Da gibt es ein Absolutes, eine nur in den Einzelnen zum Bewußtsein kommende Idee, eine unendliche Substanz; da bleibt zuletzt als Inhalt des Namens Gottes ein ontologischer oder moralischer oder Causalbegriff, eine bewußtlose Weltordnung, eine allgemeine Gesetzlichkeit der Dinge, ein mystischer Urgrund, ein teleologisches Princip. Man weiß nicht fertig zu werden, wird nicht müde, neue Wendungen und Worte zu ersinnen, den christlichen Glauben zu ersetzen und in ein practisch unbrauchbares Wesen zu übersetzen, oder in ein mystisches Dunkel zu hüllen. Historisch ist es nicht gelungen und hat keine Aussicht zu gelingen, sogar bei denen nicht, die dieses Weges gehen; denn Keiner vermag den Andern zu seinen andern Namen und Sachen zu bekehren, indeß des christlichen Gottes Name und Sache durch alles Toben der Heiden, durch alle Zerwürfnisse und Wandlungen der

---

[1] Mit wunderbarer Schonung verfügst du über uns, denn du hast, wenn du willst, das Vermögen. Weish. 12, 18.

[2] Die Weisheit reicht mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles liebreich. Weish. 8, 1.

[3] A. a. O. S. 128.

Philosophie unverrückt besteht. Und warum kann es nicht gelingen? Weil der christliche Glaube practisch durch nichts ersetzbar ist, zum Beweis, daß er richtig ist. Und damit ist jeder Philosophie, die wider den christlichen Glauben läuft, das Urtheil schon gesprochen; indeß diejenigen, welche die Zuversicht desselben durch Wissensgründe noch zu steigern und damit die practische Wirksamkeit desselben noch zu erhöhen vermögen, die Zukunft, weil die Wahrheit, die Wahrheit, weil die Zukunft für sich haben.

Und wie jede Philosophie verworfen werden wird, die für das Brod des Glaubens einen Stein bietet, wird jede verworfen werden, die eine leere Hand bietet. Und gibt es nicht ganze Systeme, welche von Gott nichts weiter auszusagen wissen, als daß von ihm nichts auszusagen sei, aus practischen Gründen zwar an ihn zu glauben gebieten, aber indem sie dem Glauben Alles entziehen, was ihn practisch macht, oder gar vom practischen Principe den Glaubensinhalt verlangen, den sie dem practischen zu geben hatten, der für sich nur inhaltlose Forderungen stellen kann? Solche Systeme [1] aber sind Anfang und Ende der heutigen Philosophie."

Ein Gang noch wartet auf den Menschen, schwerer als der Gang durch's Leben. Es ist der Gang zum Grabe. Auch das heiterste und glücklichste Leben ist ein Trauerspiel, denn es endet in Schmerz und Angst und Tod [2]. Das Andenken des Todes ist bitter [3]; in der Furcht des Todes, sagt der Apostel [4], trug die alte Welt das

[1] Kant, Herbart.

[2] „Velocis spatii meta novissima" nennt Seneca (Troad. 401) den Tod. „Horribilis ille dies" heißt bei Cicero (Tuscul. I. 49) die Todesstunde.

[3] Jes. Sir. 41, 1. [4] Hebr. 2, 15.

Zeichen ihrer Knechtschaft immerfort an sich. Dieß erklärt uns, wie Schelling[1] bemerkt hat, die ganze Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters, besonders jenen tief tragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all' dieser Glanz verlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseins durchdrungen zu sein und ihre eigene Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Der Keim des Todes ist in uns gelegt, mit jedem Tage wächst und reift er heran, jeder Schritt geht ihm entgegen, jeder Weg führt zu ihm hin. Mit un-

---

[1] Philosophie der Offenbarung. WW. II. Abth. 4. Bd. S. 512. „Der Dichter", sagt Reisacker (Der Todesgedanke bei den Griechen. Trier 1862, S. 46) von Lucretius, „kann dem Einflusse der Furcht (vor dem Tode), die er bekämpft, doch sich selbst nicht entziehen. Der Stachel des Todes, den er völlig zu vernichten sucht, sitzt tief eingebohrt in seinem eigenen Herzen. Er kann den Lebensgenuß, die Lust, die er sucht, nur gewinnen und sichern durch den Gedanken an die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens und an die Ewigkeit des Nichtseins im Tode. Lucrez, eine lebendige und wahrhaftige Stimme seiner unglücklichen Zeit, läßt erkennen, daß der Menschheit Noth that die Stunde der Erlösung und jener völligen Ueberwindung des Todes, die der Apostel mit siegesfrohen Worten verkündet." Selbst der heiter scherzende Anakreon kann in seiner Freude am Genusse des Lebens sein Grauen vor dem Tode nicht verhehlen. Vgl. Anacr. Frg. 43. Cicero gesteht, daß seine Betrachtungsweise, den Tod als das Ende des natürlichen und nothwendigen Laufes der Dinge anzusehen, ganz geeignet ist, zur Trauer zu stimmen und das Leben nur noch unglücklicher zu machen. (Cicer. Tusc. III. 16.) Vgl. I. Bd. II. Abth. S. 106. (514).

widerstehlicher Gewalt reißt es den Menschen fort — immer näher zum Grabe; er will zurück, unmöglich — er will Aufschub — umsonst. Unerbittlich stößt der Tod ihn hinab, wie die Millionen vor ihm. Er ist gestorben — das ist das Ende aller Geschichte, der finstere Hintergrund im glänzendsten Bilde des Lebens, die schneidende Dissonanz in der lauten Lust der Zeit.

Und ist die gefürchtete Stunde gekommen, da bangt der Mensch. Da fürchtet auch der Muthigste, wenn er gehen soll ganz allein ohne Führer und ohne Halt durch die furchtbare Einsamkeit der Todesstunde, wenn er hineinblickt in das offene Grab, aus dem nur die Nacht des Todes und die Leere der Vernichtung ihm entgegen gähnt. Wohl haben die alten Religionen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode bewahrt; aber die Vorstellungen vom Jenseits sind so sinnlich und materiell, daß der tiefer Blickende versucht ist, sie für „Märchen eines alten Mütterchens" zu halten" [1]; daß er daher mehr und mehr in den Gemüthern an Kraft verlor, hatte er doch in der griechischen Welt nie recht Wurzeln schlagen können; und der Epicuräismus des Lucretius, sowie die pantheistische Anschauung der Stoiker wußten zu Rom den letzten Rest dieses Glaubens aus den Herzen zu nehmen. Wohl hat die Philosophie in den besten und edelsten ihrer Vertreter nach Lösung dieses Problems gerungen; aber sie boten dem forschenden Geiste keine sichere, unerschütterliche Gewißheit [2]. Das Grab bleibt ewig stumm, und der Anblick von Staub und Verwesung wirkt so erschütternd, daß alle Stützen schwanken, auf denen sein Unsterblichkeits-

---

[1] **Platon.** Gorgias p. 82.

[2] Harum sententiarum quae vera sit Deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est. Cicer. Tuscul. I. 11. Cf. Phaedon. p. 63.

glaube ruht, wenn nicht eine höhere Auctorität ihm diesen verbürgt. Erst mußte Einer erstehen aus dem Grabe und von den Todten zurückkehren, ehe die Menschheit eine unerschütterliche, siegende Gewißheit der Unsterblichkeit empfing, dem sichtbaren, wirklichen Tode gegenüber einen sichtbar, wirklich Auferstandenen schauen [1], und nicht bloß im todten abstracten Begriff das jenseitige Leben erkennen. Es sinkt der Sarg in's Grab hinab, es steht der Schmerz um die offene Gruft — Millionen, so lange die Menschheit über die Erde geht, hat diese Stunde durch die Seele geschnitten; und das Klagelied verstummt nicht, der Jammer um die Todten wird mit jedem Tage neu.

Wer hat diese Noth hinweggenommen, die dunkle Todesstunde mit himmlischem Glanze erhellt? Das Kreuz auf dem Grabhügel, das Siegeszeichen unserer unsterblichen Hoffnungen. Der Tod ist nicht hinweggenommen, aber er ist überwunden; noch gähnt das Grab, aber durch die Nacht des Grabes erschaust du schon das Morgenroth der Ewigkeit. „Ich bin die Auferstehung und das Leben [2], wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben [3]. — Lazarus, unser Freund, ist nicht gestorben, er schläft nur!“ [4] — Nun wissen wir: Unsere Todten sind nicht gestorben, sie schlafen nur; und alles Leben und alle Liebe, und alles Große und Edle und Heilige, was in ihnen gelebt, das ist nicht gestorben. „Er wird auferstehen“ [5]. Und dann wird nicht mehr sein weder Trauer noch Klage noch Schmerz — „denn es ist Alles neu geworden“ [6]. Und auch der Leib, der Diener und das Organ des Geistes, wird eingehen in das Leben seines Herrn, Antheil zu empfangen an seiner Unsterblichkeit. So ist diese

---

[1] Origen. Opp. T. III. p. 686.
[2] Joh. 11, 25. [3] Joh. 3, 36. [4] Joh. 11, 11.
[5] Joh. 11, 23. [6] 2 Cor. 5, 17. Cf. Offenb. 21, 5.

Erde eine Erziehungs- und Vorbereitungsstätte für den Himmel, eine kurze Prüfungs- und Gnadenzeit. Der Tod führt den Erlösten zur Herrlichkeit des zukünftigen Lebens.

Und was für eine Zukunft wird es sein, diese Zukunft der Erstandenen? Achilles [1] will lieber der letzte Taglöhner sein unter den Lebenden, als der Fürst des Schattenreiches in der Unterwelt; dagegen spricht Paulus: Alle Leiden dieses Lebens können gar nicht in Betracht kommen gegen das Uebermaß der Herrlichkeit, das dort an uns wird offenbar werden [2]. Aufgenommen in „des Vaters Hause" [3], wo der Wohnungen viele sind, ist es nicht ein trübes, düsteres Schattendasein, wie der Hellene es dachte, nicht eine Fortsetzung sinnlicher Lebenszustände und Genüsse [4], wie wir es in den Mythen der Völker finden und in verfeinerter Form in der Unsterblichkeitshoffnung der Philosophie [5]; nicht ein inhaltleeres Dasein und bloße Negation des Todes, sondern Leben, volles, ganzes, ewiges Leben in steter beseligender Gemeinschaft mit Dem, welcher die Quelle und das Princip des Lebens und der Seligkeit ist. Das war es auch, was immer wieder auf's Neue den Zweifel an der Unsterblichkeit in der vorchristlichen Welt hervorrief, welche eine Unsterb-

---

[1] Odyssee XI. 488.

[2] Röm. 8, 18. [3] Joh. 14, 2.

[4] Errant exsangues sine corpore et ossibus umbrae,
Parsque forum celebrant, pars imi tecta tyranni,
Pars alias artes, antiquae imitamina vitae.
Ovid. Metamorph. IV. 443.

Cf. Virgil. Aeneid. VI. per tot. Nägelsbach, Homer. Theologie. S. 375 ff. Preller, griechische Mythologie. I. 640.

[5] Die nichts kennt als ein „Wiedersehen auf einem schöneren Sterne" oder eine Fortsetzung der diesseitigen Beschäftigung des Philosophirens, was schon Cicero (De Senectut.) annimmt, und der Rationalismus (Wagner, Bretschneider, Dogmatik II. S. 367) besonders hervorhebt.

lichkeit hatte ohne Gott, eine öde, gegenstandslose Leere, ein Forthungern und Fortringen in's Unbestimmte und Endlose hin. Und das war das Neue, was das Christenthum in die Welt gebracht, und wodurch der Glaube an das Jenseits urplötzlich, wie die aufgehende Sonne, die Menschheit mit ihrem Licht überstrahlte, daß es das Jenseits uns darstellt als ein Erfüllt-, Vollendet-, Gesättigtsein in Gott. Das jenseitige Leben ist der Himmel. Was ist der Himmel? Kein Auge hat es gesehen, und kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben [1]. Nur in dunkeln Bildern und leisen Umrissen wird uns diese Seligkeit geschildert; der Verstand begreift es nicht, unsere Gedanken fassen es nicht, aber das Herz ahnt, daß seine tiefsten Bedürfnisse gestillt, sein Heißhunger nach Wahrheit und Beseligung in Gott in vollstem Maße soll gesättiget werden.

Weil Creatur, darum ist jedes Wesen unendlich von Gott, seinem Schöpfer, geschieden, begrenzt in seiner Natur, seiner Thätigkeit und seiner Bestimmung. Der Mensch ist von Natur Gottes Knecht [2]. Aber die freie Liebe Gottes, welche schenkt, was die Creatur in Ewigkeit weder erwarten noch verdienen, noch auch nur ahnen konnte — bezeichnen wir sie mit dem tief bedeutsamen Worte Gnade — sie hat das Geschöpf über sich selbst erhoben, den Knecht, den Fremdling angenommen zum Sohne [3]; hat in dieser Gnadenwirkung ihn wiedergeboren, ihm eine neue höhere Natur, ähnlich der Natur des Sohnes Gottes selbst, geschenkt [4]; sie

---

[1] 1 Cor. 2, 9.

[2] Cyrill. Alex. Tom. VIII. p. 569. ed. Mign.

[3] Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Ephes. 2, 5; Joh. 1, 12.

[4] Iren. C. Haeres. V. 6. V. 9. V. 12. Cyrill. Alex. Adv. Anthropomorph. c. 2. De Trinit. XIII. 1. Gregor. Naz. Orat. XLIV.

hat ihn herangezogen zur vertrautesten Gottesfreundschaft [1], ihm als Erbtheil die eigene Herrlichkeit überwiesen und den Thron seiner ewigen Majestät mit ihm getheilt [2], daß er nun ganz Gott ähnlich geworden, ganz von Gottes Klarheit durchleuchtet, von seiner Liebe durchglüht, die Seligkeit theile, die Gott von Natur zukommt, und sein Antheil ist in freier Gnade. Das ist der Himmel des Christenthums, eine Seligkeit, die keine andere ist, als jene, in der Gott von Ewigkeit lebt [3], ohne Maß und Grenzen, soweit das Endliche das Unendliche in sich aufnehmen kann, ein Strom der Wonne und des Glückes, an dem das Geschöpf, über sich selbst und alles Erschaffene erhoben, sich satt trinken soll ohne Ende. Was braucht der Mensch, was verlangt er? Er will befriedigen seinen Durst nach Wahrheit; das letzte Wort aber für Alles, was da ist, hat nur der, der geschaffen hat Alles, was da ist. Gott ist die Wahrheit, und der Himmel ist die Anschauung Gottes, die Anschauung der ewigen Wahrheit, nicht durch das Medium des speculativen Begriffs, noch im Bild und Gleichniß, sondern unmittelbar, wie sie ist an sich [4]. Und in ihm schaut der Geist alle Wahrheit. Es will befriedigen der Mensch seinen Durst nach Liebe, selig sein in der Liebe. Und das ist der Himmel, der Besitz Gottes, des Ursprungs alles Guten und der Quelle alles Schönen, was auf Erden ist, dessen unendliche Schönheit und Güte, wenn sie dem Menschen sich entschleiert, mit Uebergewalt das Herz zu sich hinzieht; da ist die Creatur zu ihrem

---

[1] Joh. 15, 14; Jac. 2, 2. 3. [2] Offenb. 3, 21.

[3] Ps. 35, 9: Du wirst sie tränken mit dem Strome deiner Seligkeit. Cf. Lessius De summo bono II. 8. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1. Athanas. De Incarn. I. p. 100. Gregor. Naz. Or. II. Joan. Damasc. II. 12.

[4] Wir werden ihn sehen, wie er ist. 1 Joh. 3, 2.

Ursprunge zurückgekehrt, ihr Verlangen ist gewährt, ihre Hoffnung ist erfüllt. Der Himmel ist die Participation an der Seligkeit Gottes, eine Verähnlichung mit der Gottheit [1], die Vergöttlichung des Geschöpfes, die Theilnahme an dem grenzenlosen Leben, der Liebe und Wonne der göttlichen Natur [2]. Und das ist das Ende, wo Gott geworden ist Alles in Allem [3], die Creatur ganz eingegangen in Gott, Gott sich ganz ausgegossen in die Creatur, nicht in Vernichtung unseres Wesens, sondern in Bewahrung und Erhebung unserer Natur zur höchsten Freiheit der Kinder Gottes in Gott.

Das ist die Antwort, welche das Christenthum hat auf die Frage: „Woher? Wohin?" So wird der Himmel das Ziel dieses Lebens und zugleich der Anfang eines neuen Lebens, eine heilige Sabbatruhe vor dem Herrn, eine nie endende Thätigkeit in immer neuer Erkenntniß und Liebe durch alle Aeonen der Ewigkeit. Dieser Glaube des Christenthums hat die Hoffnung geboren; da ist der Arme nicht mehr arm und der Unglückliche nicht mehr unglücklich; denn ein Thron und eine Krone warten auf ihn. Außer dem Christenthum keine Hoffnung [4]; daher das Klagelied über

---

[1] 1 Joh. a. a. O.

[2] Die Herrlichkeit, welche du mir gegeben, gab ich ihnen, damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen Eins seien. Joh. 17, 22. 23.

[3] 1 Cor. 15, 28.

[4] Weinet nicht, wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. 1 Theß. 4, 12. Quosdam subit eadem faciendi videndique satietas et vitae non odium sed fastidium in quod prolabimur ipsa impellente philosophia dum dicimus: quousque eadem? nempe expergiscar, dormiam, satiabor, esuriam, algebo, aestuabo; nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac sequuntur. Diem nox premit, dies noctem; aestas in autumnum desinit, autumno hiems instat, quae vere compescitur. Seneca Ep. 24.

den hoffnungslosen Schmerz des Lebens, das durch die ganze alte Welt geht.

Aber noch ist das Leben in seinem tiefsten Grunde uns verschlossen. Wo immer der Mensch aus dem Traume der Sinnlichkeit mit ihren bunten Bildern und flüchtigen Gestalten erwacht, und seinen prüfenden Blick auf die Geschichte der Menschheit heftet und jene seines eigenen Herzens, da tritt ihm eine dunkle, geheimnißvolle Macht entgegen. Es ist das Böse und Uebel in der Welt. Alle und namentlich die ältesten Religionen, alle tieferen philosophischen Forschungen haben das Böse als eine allgemeine, durch die Menschheit hindurch gehende Erscheinung bezeichnet [1]. Es liegt die Sünde, die Erinnerung an eine uralte schwere Schuld [2], wie ein ungelöstes Räthsel auf dem Geiste, wie eine drückende Last auf der Seele aller Völker. Und von all' den Millionen und Millionen, die wie Schattenbilder seit Beginn der Schöpfung vorübergegangen sind vor dem

---

[1] Kant sagt: „Daß ein verdorbener Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen." Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. I. St. Nr. 3. „Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen entspringen können (nicht aus den bloßen Schranken unserer Natur), und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein Anderer als der Mensch verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns gekommen sein könne." Immanuel, ein Buch für Juden und Heiden. Berlin 1805.

[2] „πρωτάρχου ἄτης" bei Aeschylus (Ag. 1151). Bei den Griechen spricht sich dieser Gedanke besonders in dem Mythus von Epimetheus (dem Unbesonnenen) und der Pandora aus. Letztere ist das erste Weib, die Mutter des Geschlechtes. Hesiod. Opp. et dies 56—58. Theogon. 590—613.

Blicke des Ewigen, ist Keiner, auch nicht Einer, der ganz rein wäre vor ihm. Die Welt hat von Anfang an nach Sühne verlangt, daher das Opfer und die Reinigungen in mannigfacher Gestalt in allen Religionen, bei allen Völkern; und selbst aus den grauenhaftesten Verirrungen spricht doch immer das Bewußtsein der geschehenen Versündigung, die Sehnsucht nach Erlösung.

Sünde ist der Menschheit Antheil [1], die dunkle Macht der Sünde schreitet sichtbar hindurch wie ein nächtlicher Schatten durch die Weltgeschichte, kein Fuß breit Landes, dem sie nicht ihr Siegel aufgedrückt, das nicht ihrer Herrschaft verfallen wäre. Sünde, und in ihrem Gefolge das Uebel, Hunger und Krankheit, Noth und Tod bezeichnen den Weg aller Völker, die dahingegangen über die Erde. Und wie das Leben des Geschlechtes, so ist das Leben des Einzelnen preisgegeben den finstern Gewalten; mit dem erwachenden Bewußtsein erwacht auch der Kampf und er endet nur mit dem Leben. Schon durch seinen Naturverband ist der Einzelne hineingezogen in die Entwicklung des Geschlechtes, theils nothwendig, theils frei nimmt er Theil an seinem Leben und Schicksal. Die Verdunkelung des Geistes und die tausendgestaltige sinnliche Lust, die auf dem ganzen Geschlechte wie ein Verhängniß ruht, steht an der Wiege des Neugeborenen, mit allen Poren seiner Seele saugt er sie ein von zarter Jugend an; es ist eine verpestete Atmosphäre, die Gewohnheit hat es vielfach zum Gesetz gemacht, Vorurtheil zur Sitte ausgeprägt. So wird die Menschheit für jeden neuen Ankömmling auf Erden die Mutter, die ihm das Leben gibt, aber an deren Brust er auch das Gift der Sünde trinkt, die ihn heranzieht und festbannt in den Zau-

---

[1] Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Genes. 8, 21.

berkreis des Bösen, das, seiner natürlichen Entwicklung überlassen, von Jahrtausend zu Jahrtausend immer schwerer auf der Menschheit lastet. Und wie er seinen Antheil empfangen am Verderben, so gibt er reichlich der Nachwelt wieder, was die Vorwelt ihm gegeben, so wirkt sein von der Schuld beflecktes Leben wieder fort Böses zeugend in seinem Kreise. Er tritt ab von dem Schauplatz der Erde, aber er hat ein neues Glied hinzugefügt zu der schweren Kette, die das Geschlecht trägt und die es immer mehr und enger umschließt mit jedem Schritte, den es vorwärts schreitet in der Geschichte [1]. „Niemand", sagt Seneca [2], „kann sich selber helfen, es muß Jemand die Hand reichen, ihn emporzuziehen." In diesem Worte ist das Ergebniß aller menschlichen Entwicklung unter jenen, die Gott „ihre Wege gehen ließ", tief und wahr ausgesprochen [3].

Es ist ein Geheimniß, das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt [4], aber ein Geheimniß, in welchem das

---

[1] Jacebat in malis, vel etiam volvebatur et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata. Augustin. Enchirid. c. 26.

[2] Epistol. 52.

[3] Wie tief das Verderben war, schildert er selbst: „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern, es wird mehr begangen, als was durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheuerer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Von Tag zu Tag wächst die Lust zur Sünde, sinkt die Scham. Die Achtung vor allem Besseren und Heiligen verwerfend, stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr, sondern tritt vor Aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden und in Aller Gemüther ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist (De Ira L. II. 8). Und Pausanias (Graeciae Descript. VIII. 2): „Die Verworfenheit ist jetzt auf's Höchste gestiegen, sie hat die ganze Erde und alle Städte in Besitz genommen."

[4] Allerdings nicht im Sinne des Jansenismus, sondern des Apo-

Geheimniß des menschlichen Lebens, seines Leidens und Streitens allein seine Erklärung findet, ein unbegreifliches, ohne welches aber der Mensch und seine Thätigkeit noch unbegreiflicher wäre.

Während alle Religionen und Philosopheme das Böse als eine allgemeine, dem Menschen immanente Thatsache anerkannten, war es nur dem letzten Jahrhundert vorbehalten, das Böse als Product der Gesellschaft [1], der Erziehung und Cultur zu bezeichnen, und den Menschen im Naturzustand als das reine, gute, unverfälschte, ächte Menschenwesen [2]. Daß dem nicht so sei, hat Kant [3] längst nachgewiesen. Gerade dieser sogenannte Naturzustand, wo alle Entwicklung, Fortbildung, Geschichte fehlt, wo die Stämme in wilder Begierde sich selbst verzehren und gegenseitig aufreiben, wo die natürlichen Triebe vielfach völlig verwildert und in unnatürliche Laster ausgeartet sind, beweist recht deutlich das Verderben in der menschlichen Natur, aus welchem Cultur und

---

stels, der ausruft: „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes?" Cf. Thom. Aq. Summ. Theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 2. 3. 6 und De Malo Qu. V. Art. 5.

[1] Dieß die Tendenz der modernen socialistischen Romane, namentlich seit Eugen Sue.

[2] So Rousseau in seinem Emile. Retournons à la nature! ist daher sein Wahlspruch.

[3] „Will man den verdorbenen Hang im Menschen aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturzustande, so darf man nur die Beispiele von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorinseln und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohheit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen." A. a. O.

Bildung allein, so lange sie in rein menschlichem Boden wurzeln, ebenso wenig erlösen können; Philosophie und Kunst hat die Römer so wenig als die Griechen gerettet. Viel tiefer hat Thukydides gesehen, wenn er sagt [1]: „Es ist schlechterdings unmöglich und ein Beweis von großer Kurzsichtigkeit, daß Einer nicht glauben sollte, wie sehr das Menschengeschlecht zum Bösen geneigt ist, wovon es weder Gesetze noch Strafen zurückhalten können."

---

[1] De Bello pel. III. 45. Cf. Platon. De Repub. IV. p. 186. De Legg. X. p. 201. Phaedr. p. 253 vgl. 1. B. 2. Abth. S. 98 (506).

Seneca Ep. 50: „Quid nos decipimus; non est extrinsecus malum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet." Ep. 52: Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo unde recedere cupimus, impellit? De Benef. I. 10: Semper idem de nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse.

Ovid. Metamorph. VII. 19:

Aliudque cupido
Mens aliud suadet; video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Cf. Amor. III. 4:

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

Tanto magis libet, quanto minus licet. Augustin. ad Simplic. L. I. Qu. 5.

Vgl. Röm. 7, 14. 15. 23. Ich bin verkauft unter die Sünde. Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, das ich nicht will. Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen hält.

Aristot. Problem. sect. XXX. 12: *ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος.*

Euripid. Medea 106:

Καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά.
Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων,
Ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.

Arrian. Diss. II. 26: *δῆλον ὅτι (ὁ ἁμαρτάνων) ὃ μεν θέλει οὐ ποιεῖ.*

Dichter und Denker unter allen Völkern und in allen Sprachen haben uns die Macht des Bösen geschildert mit seinem schmerzlichen Gefolge. Woher das Böse? Das blieb die geheimnißvolle Frage, an deren Lösung sie umsonst sich versuchten. Bald erscheint ihnen das Böse als die Schöpfung eines bösen Grundwesens, das dem guten Gotte ewig gegenüber steht, wie in dem Dualismus der Parsen, Gnostiker und Manichäer [1]; aber den sinnenden Geist kann diese Antwort nicht befriedigen, weil sie der Idee Gottes selbst widerspricht und das Böse, das in, nicht außer dem Menschen ist, nicht erklärt, für die Anklage des Gewissens kein Verständniß hat. Bald wird es, wie in den pantheistischen Systemen der Neuzeit, dargestellt als die nothwendige Form der Endlichkeit, die natürliche Kehrseite des Guten, als die unerläßliche Durchgangsstufe und Bedingung höherer Entwicklung [2]. Aber das „böse Gewissen" bleibt —

Blau brennt das Licht, es ist Mitternacht.
Richard, wen fürchtest du? Mich? S'ist Niemand hier,
Was quälst du mich, bangendes Gewissen!
Angsttropfen, eiskalt, stehen auf meinem Leib [3] —

und keine Speculation hilft darüber hinweg, macht diesen stillen und doch so lauten Ankläger in der Brust verstummen, so sehr sie auch bestrebt ist, das Böse in einen bloßen Schein zu verwandeln, und mit dem Bösen zugleich auch das Gute zu vernichten. Denn dann ist das Böse eine ewige, nothwendige Erscheinung, und keine Möglichkeit der

---

[1] Quos Deos, unum bonum, alterum malum, esse perhibetis. Augustin. De morib. Eccles. cathol. L. I. 10.

[2] Vgl. Hegel, Phänomenologie S. 583. Religionsphilosophie II. S. 230. Blasche, das Böse im Einklang mit der Weltordnung.

[3] Shakespeare, Richard III. Vgl. hiemit die herrliche Schilderung des Gewissens durch Aeschylus (Choëph. 1010—1062), Juvenal (Sat. III. 190—245) und Euripides (Orest. 284—292).

Erlösung. Der Stachel der Sünde ist zu scharf und die Wucht des Uebels zu schwer und drückend, als daß der Mensch, dem ein Ideal des heiligen, seligen Lebens vorschwebt, nicht immer seufzen müßte: Erlöse uns von dem Uebel! Ohnehin ist das Böse erfahrungsmäßig nie Bedingung, Anlaß und Anstoß zu höherer Entwicklung, zum Guten; das Böse als solches zeugt immer nur wieder Böses, führt immer weiter und tiefer nach dem Gesetze der Schwerkraft in das Böse hinein.

So kehrt denn die Frage mit erneuerter Macht wieder: Woher das Böse? Zunächst stammt es aus dem Menschen, es ist des Menschen eigene That. Aber auch hier begegnet uns wieder eine zweifache Anschauung; die Einen lassen das Böse und Uebel herrühren aus einem vorzeitlichen Falle der vor ihrem leiblichen Leben präexistirenden Menschenseele [1]. Aber hierbei kann das Denken sich nicht beruhigen; denn hat der Mensch in einem früheren Leben sich ein für allemal zu dem bestimmt, was er ist, so hat das jetzige Leben in der Zeit keine Bedeutung mehr, alles sittliche Streben ist nur Schein. Die Andern, die rationalistisch-pelagianische Anschauung, suchen darum das Böse als etwas Zufälliges, Individuelles zu erklären, aus dem Wesen der Freiheit und des Abfalls von der Idee. Aber die allgemeine Sündhaftigkeit ist ein universelles Phänomen [2]; nicht das Zufällige, Individuelle

---

[1] So Platon im Phaedr. p. 246. De Republ. p. 604. De Legg. 904. Ebenso bei Philo, Plotin, Origenes. Schelling (Von der menschlichen Freiheit) bezeichnet nach Kant (Von dem radikal Bösen) die angeborene Sündhaftigkeit als die Folge eines intelligiblen mystischen Actes vor dem Eintritte in diese sichtbare Welt.

[2] Ps. 14, 1—3. Ps. 143, 2. „Wie im Granatapfel" sagt Krates (Diogen. Laert. VI. 89) „immer ein fauler Kern, so ist in jedem Menschen wenigstens eine sündhafte Neigung, keiner ist ohne Schuld." Seneca De Ira II. 27: Si volumus aequi omnium rerum

kann darum Erklärungsgrund werden. Das Christenthum allein hat das Problem gelöst. Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und sie ist übergegangen auf alle gemäß des organischen Zusammenhangs Aller in der Einheit des Geschlechtes [1]. Es ist eine Ursünde, die dem Geschlechte die sündige Beschaffenheit gegeben, an der alle Glieder des Geschlechtes Antheil haben, wie sie die übrigen Geschlechtseigenthümlichkeiten theilen. Und auf dieser sündigen Geschlechtsbestimmung erhebt sich das individuelle Leben, in der Erbsünde wurzelt die actuale Sünde. Woher dieser Widerspruch im Wesen des Menschen? Unsterbliches und Vergängliches, geistiges Streben und fleischliches Gelüste, Engel und Thier in einem Wesen vereint! Er ist wie die Ruine eines wunderbaren Baues, verwüstet und zerstört; doch bewahrt er jetzt noch die Spuren seiner Größe und die Erinnerung an Den, der ihn schuf [2].

Der Mensch ist gefallen. Das ist die Lösung, die Christus gegeben. Mit dem Bewußtsein der Sünde öffnet sich uns zu gleicher Zeit der Blick in die Leiden dieses Lebens, das Verständniß schließt sich uns auf dieses schmerzlichen Gegensatzes zwischen dem, was wir ersehnen und erstreben, und was die Wirklichkeit uns bietet. Es ist die Sünde, die

---

judices esse, hoc primum nobis suadeamus: neminem nostrum esse sine culpa. III. 26: omnes mali sumus, . . . et mali inter malos vivimus. Vgl. 1. Bd. 2. Abth. S. 441 (830) ff. Woher diese Allgemeinheit der Sünde? Seneca weiß keinen anderen Grund anzugeben, als den allgemeinen Wahnsinn der Menschen. Woher aber dieser allgemeine Wahnsinn komme, bleibt unerklärt. Euripid. Fr. ap. Stobaeum Floril. X. 17: *ὡς ἔμφυτος μὲν πᾶσιν ἀνθρώποις κακή.* Sophocl. ap. Plutarch. Mor. p. 463: *τὰ πλεῖστα φωρῶν, αἰσχρὰ φωράσεις βροτῶν.*

[1] Röm. 5, 17 ff.

[2] Bossuet Serm. I. pour la Pentec. (Chefs d'oeuvre. Paris 1844. T. IV. p. 32).

alle Thränen ausgepreßt, die je ein Menschenauge geweint, und alles Seufzen, das je aus dem bedrängten Menschenherzen aufgestiegen, es war um der Sünde willen. Es ist ein breiter, tiefer Strom von Schmerz und Wehe, der durch die Menschheit geht vom Anfang an, aus dem jeder seinen reichlichen Antheil schöpfen muß. Schmerz ist das Thor, durch welches der Mensch eingeht in dieses Leben, und nur der Schmerz des Todes führt ihn wieder hinaus aus dieser Wohnung der Schmerzen. Die Allgemeinheit des Schmerzes offenbart die Allgemeinheit der Sünde [1].

Doch bei all' dem haben wir noch nicht die ganze Größe, die volle Bedeutung der Sünde erkannt. Da erscheint Jesus Christus, der Sohn Gottes. Nicht der Himmel, noch die Erde, weder Engel noch Menschen sahen ihn lachen; aber er weint im Angesichte Gottes und der Welt, und er bangt und zagt und ist versenkt in Traurigkeit; denn sein Blick hatte die Sünde gesehen in ihrer wahren Gestalt, und seine Seele allein war fähig, wie keine zweite mehr, ihre ganze Schwere zu wägen.

Aber nicht Strafe allein, nicht harte, herz- und hoffnungslose Strafe ist der Schmerz. Es wohnt im Schmerz eine große, heilige und heiligende Macht, seit Er den Schmerz der Welt getragen und die Sünden Aller auf sich genommen. In ihm ist die Idee der Gerechtigkeit sichtbar erschienen, nach der schon Platon [2] sich sehnte, und die sittliche Vollkommenheit wirklich geworden, die, wie Cicero [3] beklagt, kaum als schwaches Schattenbild vorher die Welt gekannt hatte. Er starb für Alle, da Alle der Sünde und dem Tode

[1] Röm. 5, 12—14.

[2] *ἐν οὐρανῷ παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν, εἴτε ἔσται.* De Republ. IX. p. 592. Cf. Phaedr. p. 250.

[3] De Offic. III. 17.

verfallen waren. Und wo die Sünde mächtig geworden, da war die Gnade übermächtig [1]; mehr als die Sünde geraubt, hat die Erlösung wiedergebracht. Ja „glückliche Schuld, die es verdiente, einen solchen Erlöser zu erhalten!" Nun ist der Schmerz geweiht, ein krystallhelles Bad, in welches Gottes Hand die befleckte Seele taucht, Schmerz läutert, Schmerz erlöst, Schmerz zieht große Seelen. So wird die furchtbare Erscheinung der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Schmerz und Tod die größte That seiner Erbarmung; die Schuld ist gesühnt, die Seele wieder rein. Wie groß, wie wunderbar erscheint hier nicht das katholische Dogma! „Diese mächtige Religion", sagt darum nicht mit Unrecht Thiers [2], „übt fortwährend in der Welt großen Einfluß aus, den sie außer anderen Ursachen einem ihr unter allen Religionen eigenthümlichen Vortheile verdankt. Wollt ihr wissen, welches dieser Vortheil ist? Sie allein hat dem Schmerze eine Bedeutung gegeben." Sie hat ihm nicht bloß eine Bedeutung gegeben, sie hat ihn erklärt und was mehr ist als dieß, verklärt.

Das Alterthum erklärte Armuth und Elend für eine Schande [3], und sein edelster Geist denkt nicht daran, helfend einzugreifen; er fügt zum Elend vielmehr noch kalte, herzlose Verachtung [4]. „Könntest du dich vielleicht so weit herab-

---

[1] Röm. 5, 20. [2] De la propriété.

[3] *Αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν ἀσθενῆ θ' ἅμα.* **Menandr. Fragm.** p. 144.

[4] Socrates (Xenoph. Oeconom. c. 4). Platon (De Republ. II. IV). Nur die Aristokratie hat für ihn in seinem Idealstaate Bedeutung; nur für sie fordert er Tugend, und wenn die Geringen schlecht sind, so hat dieß nicht viel zu sagen. Aehnlich Plautus Trinumm. Act. II. sc. 2. v. 58: De mendico male meretur, qui ei dat, quod edat aut quod bibat. Nam et illud, quod dat, perdit, et illi producit vitam in miseriam.

lassen, einen Armen nicht mit Ekel von dir zu stoßen?" fragte Quintilian [1], wahrlich nicht der Schlechteste seiner Zeit, als bereits jenes große Wort erklungen war: Selig die Armen, selig, die weinen und Leid tragen [2]. Handelte es sich aber nicht um fremdes Elend, sondern um den eigenen Schmerz, da suchte der Eine im Stolze des Stoikers ihn hinwegzuläugnen und hinwegzuspotten in stumpfer Apathie [3], der Andere im Taumel der Zerstreuung sich in das Unvermeidliche zu ergeben, oder der Last des Lebens durch Selbstmord zu entgehen [4]. Nun ist die gesammte Weltanschauung umgewandelt; du nimmst den Schmerz an mit ergebener Seele, und von diesem Augenblicke an ist das trübe, bittere Leid eine Quelle der erhabensten Tugenden und der reinsten Freuden geworden [5]. Keiner hat diese große Wahrheit so einfach und so tief ausgesprochen als ein Heiliger der Kirche, der hl. Franz von Sales [6]: „Läßt auch die göttliche Vorsehung", sagt er, „tiefe Spuren ihrer Strenge zurück, schwere Arbeit, Krankheiten, die Nothwendigkeit zu sterben, die Empörung der Sinnlichkeit und andere Uebel, so wendet gleichwohl die himmlische Huld, die über allem diesem schwebt, die Drangsale auf himmlische Weise zum Nutzen derjenigen, die sie lieben, und wirkt dahin, daß wir in der Mühsal Früchte der Geduld bringen, wegen der

---

[1] Declamat. 301. [2] Matth. 5, 3. 5.

[3] Vgl. Diogen. L. VII. 102. 104. 122. Plutarch. De tranquill. anim. 12. Horat. Ep. I. 1, 106: Sapiens uno minor est Jove. Ihr Losungswort ist: nil admirari, nil metuere. Die Unmöglichkeit, dieses Ideal des Weisen zu erreichen, war für Viele Ursache des Selbstmordes, was als eine Consequenz des Systems schon das Alterthum dem Stoicismus vorwarf.

[4] Senec. Epist. 77. Plin. S. Epp. III. 7.

[5] Hebr. 12, 5—12. Joh. 19, 3. Offenb. 3, 10.

[6] Theotimus, oder von der Liebe Gottes. 2. B. K. 5.

Nothwendigkeit zu sterben die Welt verachten und über die Begierlichkeit unzählige Siege gewinnen. Wenn der Regenbogen einen gewissen Dornstrauch berühre, so lautet eine sinnige Sage, theile er demselben einen Geruch mit, der den Wohlgeruch der Lilie bei weitem übertreffe; auf gleiche Weise macht auch die Erlösung unseres göttlichen Heilandes, unsere Drangsale berührend, dieselben weit nützlicher und lieblicher, als dieß je in der ursprünglichen Unschuld der Fall gewesen wäre." „Wisset", sagte eine Heilige [1], „daß die Uebung des Leidens etwas so Edles und Kostbares ist, daß das Wort, obgleich es im Schooße des ewigen Vaters die reichsten Schätze und Freuden des Paradieses genoß, dennoch, weil es nicht mit dem Gewande des Leidens geschmückt war, auf die Erde herabkam, um diesen Schmuck dort zu holen."

Eine Religion, deren Stifter am Kreuz gestorben, kann nur eine Religion des Leidens sein; das Heidenthum hatte einen Cultus der Macht, die philosophische Welt fordert einen Cultus des Genius: das Christenthum hat der Welt den Cultus des Schmerzes gegeben. Daß das Leiden ein Segen, eines der wirksamsten und wohlthätigsten Mittel göttlicher Seelenführung ist, ist darum die stets wiederkehrende apostolische Lehre [2]. Leiden ist nun Werkzeug der Vollendung, Siegel der Liebe, Unterpfand der Gnade [3], und in der Tiefe irdischen Elendes offenbaren sich die Reichthümer göttlicher Erbarmung.

So ist das irdische Elend im Princip überwunden, denn sein Stachel ist ihm genommen, die Hoffnungslosigkeit, sie ist gewichen der trostvollen Aussicht auf die Krone [4]. Es

---

[1] Magdalena von Pazzi.

[2] Matth. 10, 38. Luk. 9, 23. Jak. 1, 2. 3. 1 Petr. 4, 1. 2. Röm. 8, 18 ff. 2 Tim. 2, 12. Offenb. 7, 14.

[3] Röm. 5, 3.

[4] 2 Cor. 4, 17. Matth. 5, 5.

ist überwunden zugleich, soweit dieß auf Erden möglich ist, in seiner wirklichen Erscheinung, indem das Christenthum Alles aufbietet, den Schmerz zu heilen, denn was dem Armen und Elenden gethan ist, ist Christo selbst gethan [1]. Das Heidenthum baute Colosseen, Arenen für Gladiatoren und Thierkämpfe, um Schmerz und Tod zu verbreiten; das Christenthum baut Paläste, um Schmerz zu heilen und den Tod zu versüßen; das Heidenthum hat nur Erquickung für den Gastfreund, das Christenthum öffnet sein gastfreundliches Haus den Fremden, Niedrigsten und Verachtetsten [2]; das Heidenthum ist die Apotheose der Gewalt und der Sünde, das Christenthum schaut Gott in den Armen und Betrübten; wo sie wohnen, wohnt Gott [3].

So finden wir bereits hier schon vollständig das Wort Montesquieu's [4] gerechtfertigt: Wunderbar, die christliche Religion, welche nichts anderes anzustreben scheint, als die Seligkeit des jenseitigen Lebens, begründet unser Glück schon im diesseitigen.

So haben Schmerz und Tod durch die stellvertretende Genugthuung Christi ihre Bedeutung gewonnen; sie sind, in seinem Geiste erfaßt und getragen, ein Bad der Wiedergeburt zu neuem Leben; sie sind Gnaden auf Grund der universalen Gnade [5] der Erlösung. Aber der Mensch bedarf nicht bloß der Erlösung von der Sünde, er bedarf noch mehr; Heilung der tiefen Wunden und Schwächen der Natur verlangt er, ein stärkendes, erhebendes und vollendendes Princip bedarf er, das ihn befähigt, der Centrifugalkraft

---

[1] Matth. 25, 40.

[2] Hospital, hospitale cubiculum, Zimmer für den Gastfreund.

[3] „Hôtel-Dieu."

[4] Espr. des lois XXIV. 3.

[5] Es ist erschienen die Gnade und Menschenfreundlichkeit unsers Gottes. Tit. 3, 4.

des Bösen gegenüber, das ihn mit Ueberwucht von Gott abzieht, sich frei und ungehemmt dem Mittelpunkte seines ganzen Daseins und seinem Lebensgrunde, Gott, zu nähern.

Unaustilgbar und unverwüstlich in der Tiefe der Menschennatur liegt die Sehnsucht nach Gott, in unstillbarem Hunger verlangt die Seele nach Gott, sie sucht ihn und strebt nach ihm hin, wie die Pflanze strebt nach dem Licht, wie der Vogel nach seiner Heimath. Zwar sucht ihn der angeborene Drang der Natur nur verhüllt unter dem Schleier des tiefsten, allseitigen, vollendeten Glückes, aber der denkende Geist erkennt, daß in diesem Ziele, mit steter Sehnsucht erstrebt, kein Anderer verborgen ist, als Gott, in dem allein das Glück ist und sein kann [1]. Ihn suchen Alle, im Dunkeln tastend, ihm opfern sie, „dem unbekannten Gott," wie die Athener, ohne zu wissen, wo er ist und wo er wohnt [2]. Aber nicht lange mag der Mensch der Täuschung sich hingeben, als trage er in sich selbst die ganze ausreichende Kraft, zur vollen Erkenntniß des Wahren und Göttlichen vorzudringen, dem Ideale seines Lebens sich zu nähern [3].

---

[1] Dicendum, quod cognoscere, Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. II. Art. 1. Id. de Ver. Qu. XXII. Art. 7: Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in qua ista completio consistat . . . non est ei determinatum a natura. Ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit speciale bonum, in quo vere sua beatitudo consistit.

[2] Cf. Summ. Theol. I. II. Qu. CIX. Art. 3: Diligere Deum super omnia, est quiddam connaturale homini.

[3] „Ignorantia et difficultas" nennt Augustinus den Grund der angeborenen Schwäche zum Guten und Anlaß zur Sünde. De Peccat. mer. II. 17: Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. . . .

Das Wort des Apostels [1], das aus den Stimmen aller Völker und aller Zeiten wiederklingt, findet seine Bestätigung in dem innersten Bewußtsein eines Jeden. Und alle Erkenntniß, wie sie die Offenbarung als eine äußere Thatsache im Gesetz und in dem Vorbild Christi gegeben, bringt uns nur um so schmerzlicher unsere Ohnmacht und innere Zerrissenheit zum Bewußtsein, das gerade die Edelsten und Besten aller Zeit mit jener Wehmuth und Trauer erfüllt, die den Apostel ausbrechen läßt in den Klageruf: Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! [2] So war die Welt, das ist die Welt ohne Christus.

Diese unmittelbare, unläugbare Thatsache der Schwäche und Unzulänglichkeit des Willens, die Ideale der Heiligkeit zu realisiren, wie sie der Geist ahnt und ersehnt und die Offenbarung im lebendigen Bilde vorhält, ist es, was der Pelagianismus aller Zeiten geläugnet hat, was der Naturalismus, Rationalismus unserer Tage verkennt, wenn er einen Cult der reinen Humanität, der schönen Menschlichkeit postulirt und den Fortschritt nur auf dem Wege harmonischer Selbstentwicklung gesichert glaubt. Und es ist kein wesentlicher Unterschied, ob Pelagius das natürliche Freiheitsvermögen, das Gesetz der Offenbarung und das Evangelium, das Vorbild Christi, was alles er mißbräuchlich Gnade nennt [3], als hinreichende Mittel der sittlichen und

---

Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat, quod latebat et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. De Natur. et grat. c. 67: Sunt duo ista poenalia, ignorantia et difficultas.

[1] Röm. 7, 18. 23. Gal. 5, 17. [2] Röm. 7, 24.

[3] Desinat ergo Pelagius et se ipsum et alios fallere. Desinat

allseitigen Vollendung bezeichnet, oder ob der Naturalismus mit Abwerfung aller positiven Offenbarung aus eigener, der Menschennatur selbst entsprungener Quelle die Wunden der Selbstsucht zu heilen und zur reinen Humanität sich erheben zu können vorgibt. Immer ist es derselbe Grundgedanke, das *πρῶτον ψεῦδος*, dessen Consequenzen alle Jahrhunderte noch immer offen und nur zu klar an den Tag gelegt haben, daß der Mensch durch eigene Kraft, fortschreitende Bildung, wachsende Wissenschaft und Cultur, innerhalb der Grenzen seiner Natur sich bewegend und ohne jeden vitalen Einfluß von Oben, seine Bestimmung erreichen könne. — Die Läugnung der Gnade, der Erlösung und des Erlösers [1], das ist die Negation des Christenthums. „Es ist nicht möglich", spricht Macarius [2], „in seinem Herzen von der Sünde frei zu werden, wenn nicht Gott den bösen Geist, der in Leib und Seele wohnt, stillt und zur Ruhe bringt. Wie wenn Einer einen Vogel fliegen sähe, und er wollte ebenso fliegen, aber dieß nicht vermag, weil er keine Flügel hat;

---

dicere: Quod possumus omne bonum, facere, dicere, cogitare illius est, qui hoc donavit. Augustin. De Gratia Christ. c. 25. Ib. c. 24: Legant ergo et intelligant, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. Op. imperf. I. 91. De grat. Chr. c. 18. De nat. et grat. c. 49. De nupt. et conc. II. 3. „J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons en dedans, qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui; car nous sentons, que les bonnes pensées, le bon mouvement ne sortent pas de nous-mêmes" (in nobis sine nobis). Maine de Biran, Oeuvr. p. 410.

[1] So offenbart der Pelagianismus seine Gemeinschaft mit dem Arianismus und Nestorianismus.

[2] Ap. Galland. Biblioth. P. P. Tom. VII. p. 9.

so ist es zwar des Menschen Wunsch, rein zu sein, unsträflich, ohne Befleckung und unzertrennlich mit Gott vereint, aber es fehlt ihm an Kraft dazu. Er sehnt sich zwar, in diese göttliche Luft sich aufzuschwingen; aber er vermag es nicht, wenn er nicht dazu Schwingen empfängt."

Es ist ganz wahr, daß wir frei sind; aber es ist ebenso wahr, daß unser freier Wille furchtbar schwach ist. Trotz unseres Willens und seiner energischen Entschlüsse fallen wir; wir begehren Dinge, für welche wir uns selbst hassen und verachten. Es ist für ein solches Wesen unnütz, es bloß aufzuklären und zu veredeln; es bedarf etwas mehr als Licht, natürliches oder übernatürliches; es bedarf Kraft, innere Kraft. Wie beredt kann der Mensch von der Tugend sprechen, wie bitter die Schande der Sünde fühlen; dennoch dient dieß Gefühl der Scham, während es für seine Herzensgüte Zeugniß ablegt, nicht dazu, ihn von der Sünde abzuhalten; es treibt ihn nur zum Wahnsinne und zur Verzweiflung, wenn er sie begangen hat. Wir sind frei, aber wir sind die Sklaven der Sünde. Unsere Freiheit reicht gerade hin, uns mit der tiefsten und berechtigtsten Scham zu erfüllen; sie könnte uns nie für die Dauer von Sünde frei halten. Für solche Geschöpfe, wie wir, ist das bloße Aufzählen von Gründen ein Spott; wir bedürfen einer Stärkung, die unseren Geist durchdringt und unseren schwachen Willen befestigt; eine Kraft vom Himmel muß sich in uns regen bis hinab in die tiefsten Tiefen unseres Wesens. Eine Berührung Gottes muß, ohne uns zu zwingen, unsere Seele mit einer Art von physischem Impuls erregen, so, wie Gott den ersten Planeten in den Raum warf. Es muß zu unserer alten, eingewurzelten Natur eine neue treten; von Außen kommend muß sie unsere eigene werden, in die eigentliche Substanz unserer Seele dringen und sich in alle ihre Vermögen ergießen. Und dieß, was zugleich Licht,

Gesundheit und neues Leben ist, ist die Gnade[1]. Ein doppeltes Princip, ein zweifacher Zug lebt im Menschen; der eine zur Höhe, der andere in die Tiefe, der eine nach dem Bleibenden, der andere nach dem Vergänglichen; in bunten Bildern umgaukelt ihn der Zauber der Sichtbarkeit. Entsagen dem Genusse der Gegenwart und der Zukunft allein zu vertrauen, opfern die Güter, die fühlbar, greifbar vor ihm liegen, in der Hoffnung unsichtbarer, die er nicht sieht, wie schwer wird das auch der ausgewähltesten Menschennatur, fast unmöglich. Was vom Fleische geboren, das ist Fleisch[2]. — Darum hat dieses irdische, sinnliche Leben, wie es den Menschen umgibt, eine so furchtbare, magische Gewalt.

Wäre darum das Christenthum nichts Anderes als ein System von Lehrsätzen, eine Reihe von Begriffen, die sich an unsern Verstand wenden, um durch ihn allein auf dem Wege denkender Betrachtung den Willen und das Leben zu erheben und zu bestimmen, dann hätte es die Welt nimmer zu erlösen vermocht. Nicht matte Begriffe und todte Theorien bringen das Heil; darum gingen selbst die Elemente der Wahrheit, wie sie die Philosopheme der alten Welt boten, spurlos vorüber, sie konnten den Fall nicht aufhalten und waren mehr ein Gegenstand des Scharfsinnes und Spiel des Geistes, als eine das Leben umgestaltende Macht. Es bedarf einer anderen, höheren Macht, die den Abgrund über-

---

[1] Vgl. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 2. 3. 4. 8. Vgl. Dalgairns, die hl. Communion. Deutsch Mainz 1862, S. 169.

[2] Joh. 3, 6. Was der Apostel als Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart bezeichnet, erscheint schon bei Platon (De Republ. IV. p. 441. VIII. p. 547 ff.), wenn er der Weisheit die Ehrbegierde (Timokratie), dem sittlichen Starkmuthe den üppigen Besitz (Oligarchie), der Selbstbeherrschung die Fleischeslust (Demokratie) gegenüberstellt.

drückt, der zwischen Wollen und Vollbringen [1], Idee und Wirklichkeit gähnt [2]. Das aber ist die Gnade. In ihr erkennen wir darum das eigentliche, tiefste Wesen, den Mittelpunkt und den Kern der christlichen Religion und zugleich die Bedingung ihrer siegenden Wirkung über die Welt und das widerstrebende, schwache und schwankende Menschenherz. Anfang und Ende unserer Religion ist die Erscheinung Jesu Christi und des göttlichen Lebens, das in und mit ihm erschienen ist; es sind die Thatsachen des Heils, die mit ihm in die Welt eingetreten, um einen neuen Weg zu bereiten, der zum Heile führt, um mitten in der Ohnmacht und dem Verfall der alten Welt, mitten unter den Ruinen der von Sünde befleckten, von innerem Zwiespalt zerrissenen, vom Zweifel gequälten, von Irrthum und Unwissenheit umnachteten Menschennatur mit schöpferischer Kraft ein neues Leben zu begründen und auszugestalten. „Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung" [3], in ihm wirken göttliche Kräfte, die dieß Alles

---

[1] Das Gute zu wollen ist mir gegeben, aber es zu vollbringen, vermag ich nicht. Röm. 7, 18.

[2] Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae et ex affectionibus, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus, quanto magis inhaeret, ab ultimo fine distat. Haec enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat. . . . Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. Thom. Aquin. C. Gent. III. 147.

[3] 1 Cor. 1, 30.

in uns zu vollbringen im Stande sind, die Gnade, die uns zum gerechten und gottgefälligen Leben erzieht und zur Verläugnung aller weltlichen Begierde [1]. So ist Christus, mit dem wir durch den Glauben in Lebensgemeinschaft treten [2], die Quelle des Lebens für Alle geworden, an der getränkt und von der befruchtet die Früchte heiliger Liebe wachsen [3] ein neues Lebensprincip, aus dem eine neue höhere Welt hervorgegangen, der er seinen Odem eingehaucht [4], und der fortzeugend und immer neues Leben weckend hindurchgeht durch alle kommenden Geschlechter bis an's Ende der Tage. Er ist die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit allein, Wahrheit und Gnade [5]; der Mittelpunkt und Herzschlag im großen Leibe der neuen, wiedergeborenen Menschheit, seines Reiches, der Kirche, wo die Ströme des himmlischen Lebens ausgehen und für jeden, der an ihn glaubt, eine Quelle sich öffnet, die in's ewige Leben fließt [6].

Schon Justinus der Philosoph und Martyrer hat uns mit beredter Zunge die Wirkungen der Gnade geschildert. „Es ist eine Kraft“ [7], sagt er, „mit welcher das Wort unsere Seele durchdringt, die wie ein liebliches Flötenspiel die aufgeregte Seele beruhigt, alle Leidenschaften austreibt und die auflodernde Gluth in der Seele auslöscht. Nicht zu Dichtern bildet sie uns oder zu Philosophen oder zu Rednern, aber sie macht uns, dem Tode verfallen, unsterblich, und aus Menschen Götter. Kommet und lasset euch belehren. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr. Das hat mich gefesselt, diese begeisternde Macht der Lehre und die Kraft des Wortes; wie ein kundiger Schlangenbeschwö-

---

[1] Tit. 2, 11. 12. [2] Röm. 4, 5. Joh. 15, 4.
[3] Gal. 5, 6. [4] Matth. 28, 20. Joh. 15, 26; 20, 22.
[5] Joh. 1, 14. [6] Joh. 4, 14.
[7] Orat. ad Graec. c. 4. 5.

rer die Schlange zur Flucht zwingt, nachdem er sie aus ihrem Schlupfwinkel hervorgelockt hat, so treibt das Wort die furchtbarsten Leidenschaften aus den verborgensten Gängen der Seele, und die Begierde, aus der alles Andere hervorgeht, Feindschaft, Streit, Neid, Eifersucht, Zorn. Haben aber diese die Seele verlassen, dann kehren Ruhe und Friede in sie ein."

In der That, was hat die Umkehr gewirkt, ein Neues auf Erden geschaffen? Was hat die unwissenden, zagenden Jünger umgewandelt zu Aposteln, glaubensstark, opferfreudig bis zum Tode? Was hat die christlichen Gemeinden, die große katholische Kirche geschaffen, wo nicht mehr Jude galt noch Grieche [1], sondern nur der neue Mensch, und Alles Ein Herz war und Eine Seele? [2] Was war es, das in ihnen die Selbstsucht brach, alle Hoffart, allen Eigenwillen, Neid und Begierde aus der Seele nahm? Was hat so viele Heilige geschaffen, sie beseelt, daß sie es für Freude erachteten, alle Hohheit und Lust von sich zu thun gleich nichtigem Tand, und mit Füßen zu treten, was der natürliche Mensch als das Höchste erstrebt, die Millionen in jedem Jahrhundert der Kirche, welche die Verborgenheit, Demuth und Entsagung liebten, wie kaum ein Anderer Ruhm und Genuß, und nach der Krone des Martyriums verlangten, wie nach kostbaren Diademen? Der Apostel gibt die Antwort: „Durch die Gnade Jesu Christi bin ich, was ich bin" [3].

Die Gnade ist die höhere Kraft, die Gott hineingesenkt in die Menschenseele, die, wie Augustinus [4] aus tiefster, eigenster Lebenserfahrung uns schildert, mit süßer, übermächtiger Gewalt uns zu Gott hinzieht, die wie mit einem Zauber-

---

[1] Gal. 3, 28. [2] Apostelgesch. 4, 32.
[3] 1 Cor. 15, 10.
[4] Serm. XXXI. 11. De Peccat. Merit. II. 17. 19.

worte die Gestalt der Welt vor uns umwandelt, wo es uns wie Schuppen von den Augen fällt, und die Reiche der Ewigkeit wie im hellen Sonnenschein vor uns liegen, wenn eine unnennbare Freudigkeit die Seele im Innersten erschüttert und sie mit aller Gewalt heiliger Liebe zu ihrem Schöpfer hinzieht; wenn alle irdischen Freuden und Genüsse, nach denen vorher die Seele so sehr verlangte, ihr nun gleichgültig werden und bitter, jede irdische Speise unschmackhaft, nachdem die Seele einmal die Süßigkeit himmlischer Liebe gekostet. Es ist die Gnade, die mitten im Taumel und Lärm des äußeren Lebens immer auf's Neue mahnt und drängt und Gott nimmer vergessen läßt, die über alle Bitterkeiten des Lebens das Oel heiliger Freude ausschüttet und den Kelch der Entsagung mit dem berauschenden Weine himmlischer Liebe mischt. Wie Morgenthau fällt sie auf das Menschenherz, tränkt und befruchtet es, daß ein neues Leben in ihm aufgehe, das sie mit verborgener, überirdischer Speise nährt und kräftigt. In ihr wird die Seele stark, so stark, daß sie ihr Angesicht abwendet von den Eitelkeiten dieser irdischen Dinge und hindurch wandelt unbefleckt durch den Staub und den Schmutz der Erde, den Blick nur nach dem Ewigen und seinem Reiche gerichtet. „Wie süß", spricht Augustinus [1], „ist es mir auf einmal geworden, die Süßigkeiten des eiteln Tandes zu missen. Sie, von denen ich verlassen zu werden fürchtete, konnte ich jetzt freiwillig zuerst verlassen. Du, mein Gott, warfst sie aus mir hinaus, und kehrtest an ihrer statt in mich ein, lieblicher als jede Lust der Erde."

Was hier von dem Leben des Einzelnen gesagt ist, das berichtet uns die Geschichte von dem großen Leben der Menschheit. Es ist das Christenthum dahingegangen über

---

[1] Confess. IX. 1.

die Erde, wie ein großer, gewaltiger Strom, wunderbar, plötzlich von unsichtbarer Hand ausgegossen über die Länder, es hat alle Grenzen, die Volk von Volk, Reich von Reich schieden, überfluthet, es hat über dem Verderben der alten Welt und der Fäulniß ihrer Bewohner eine neue Welt geschaffen. Lange haben die Völker widerstrebt, aber umsonst; das Alte ward vernichtet, und Alles ist neu geworden. Nicht Sitte, nicht Gesetz, nicht die Religion noch die Wissenschaft der alten Welt vermag dieß zu erklären. Das neue Leben weist hin auf ein neues Lebensprincip.

Wollen wir das kürzeste, sicherste und evidenteste Kriterium der wahren Religion aufstellen, so ist es kein anderes, als der Charakter der Heiligkeit. Die wahre Religion muß eine heilige sein, sie muß Heiligkeit lehren und Heilige bilden. Was ist aber Heiligkeit? Die Antwort ist nicht schwer: es ist die Liebe Gottes über Alles und die Liebe des Nächsten gleich der Liebe zu uns selbst[1]. Den Zug zur Tiefe muß sie überwinden, indem sie mit Macht nach Oben trägt, und die Selbstsucht muß sie brechen, damit der Mensch in Gott den Nächsten zu lieben stark genug ist[2]. „Die

[1] Matth. 22, 37 ff.

[2] „Ist man für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglücke unserer Freunde etwas, was uns nicht ganz mißfällt" u. s. w. Kant a. a. O. Der rohe Egoismus der alten Welt offenbart sich ganz besonders in ihrer Anschauung vom Wesen der Freundschaft. Man sucht sie, wie Cicero (De Amicit.

wahre Religion", bemerkt Pascal[1], „muß dieses Merkmal an sich tragen, daß sie den Menschen verpflichtet, Gott zu lieben; und doch hat keine andere Religion es vorgeschrieben, als bloß die unsrige. Ferner muß sie die böse Begierde des Menschen und seine Ohnmacht kennen, aus eigener Kraft die Tugend zu erlangen. Sie muß ferner die Heilmittel hiefür uns mittheilen, unter denen das Gebet die erste Stelle einnimmt. Unsere Religion thut alles dieß, keine andere hat je von Gott erfleht, ihn zu lieben und ihm nachzufolgen. Eine Religion, die wahr sein soll, muß unsere Natur kennen, sowohl die Größe, als die Niedrigkeit des Menschen und den Grund beider. Welche Religion, als nur die unsrige, kennt alles dieses?"[2] — Den Heiden war der Begriff der Gnade fremd, wenngleich die Besten jener Zeit Ahnungen hatten von der Einwirkung der Gottheit auf das

c. 13) bemerkt, „praesidii adjumentique causa, non benevolentiae, neque caritatis." Ovidius (Trist. I. 9 Epp. ex Ponto II. 3) beklagt sich bitter über diesen Alles beherrschenden Egoismus.

[1] Pensées I. 7.

[2] Lasaulx (Studien des classischen Alterthums S. 146) sucht die von Bayle vorgebrachte Behauptung, die Heiden hätten ihre Götter niemals um Tugend, sondern nur um irdische Güter gebeten, als eine „leichtfertige" zu entkräften. Allein nicht bloß stoische Heuchler und epicurische Dichter, wie Horatius*) sprechen sie aus, auch Cicero hat sie schon längst bestätigt. „Darin", sagt er (De natur. Deor. III. 36), „sind alle Sterblichen einverstanden, daß sie äußere Vortheile, Weinpflanzungen, Saatfelder, Oelgärten, Segen der Feld- und Baumfrüchte, alle Bequemlichkeit endlich und alles Lebensglück von den Göttern erhalten haben. Die Tugend aber hat nie Einer jemals als ein Geschenk der Götter angesehen. Den Jupiter nennt man den Besten und Größten, nicht weil er uns gerecht, mäßig und weise macht, sondern weil er uns gesund, wohlbehalten, begütert und reich mit Allem versehen sein läßt." Auch Platon (De Republ. X. p. 617) erklärt, die Tugend komme aus uns selbst und nicht von

Menschenherz, und alle älteren wie neueren pelagianischen und naturalistischen Systeme erhoben sich nicht über die Stufe der heidnischen Gottes- und Weltanschauung, einer äußeren Moralität, welche von der christlichen Heiligkeit ebenso weit entfernt ist, wie Sokrates von Christus. Sie unterscheiden nicht bloß, sie scheiden Gott den Schöpfer von seinem Geschöpfe. Aber das Wesen des Christenthums liegt gerade in diesem innigen Lebensverkehr zwischen Gott und dem Menschen, durch die Gnade vermittelt. Mit geheimnißvoller Anziehungskraft zieht er die Creatur zu sich empor [1], mit heiliger Macht ist er nahe einem Jeden, der nur seine Seele öffnet, das Licht und die Wärme dieser geheimnißvollen Action Gottes in sich aufzunehmen, immer antwortet er ihrem Rufe. Das Aufthauen der Seele dem erwärmenden und erleuchtenden Strahle der Gnade gegenüber, der Ruf des Herzens nach ihm ist das Gebet; dieser stille, tiefverborgene, unsichtbare und doch so mächtige Factor im Menschenleben und in der Weltgeschichte, welches höhere Kräfte hereinzieht

---

der Gottheit. Wohl finden sich Spuren einer reineren Anschauung, namentlich in späterer Zeit, aber sie haben keine Bedeutung für das Volksbewußtsein. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 201. Nägelsbach a. a. O. V. 11 ff.

*) Satis est orare Jovem, quae ponit et aufert:
Det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo.
Epist. I. 18.

[1] Joh. 12, 32. Ramum viridem ostendis ovi et trahit illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur. Si ergo ista, quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est: Trahit sua quemque voluptas ... non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? Augustin. Tract. XXVI. in Joan.

in das Spiel der natürlichen Ursachen und Motive[1]. Es ist die Lust, die das Böse auswirft als einen Köder für den nach Glück lechzenden Menschen; die Gnade bekämpft die Lust, die aus der Tiefe stammt, durch eine höhere Freudigkeit, aus Gottes seligem Leben geflossen; in der Lust ist es das Vergängliche, das um den Menschen buhlt, in der Gnade ist es Gott, der das Herz berührt. Da stehen denn Kräfte gegen Kräfte, das Niedere dem Höheren, die Freude des Augenblicks dem Vorgenuß der Ewigkeit einander gegenüber, in Mitten der Mensch, in seine Hand ist die Entscheidung gelegt[2].

So erschließt sich uns erst in der Gnade die ganze Tiefe und das eigentliche Wesen des ganzen Christenthums. Dieses ist in Wahrheit ein neues, höheres Lebensprincip. Es geht ein als eine neue Kraft in die dem Menschen angeborenen Erkenntniß- und Willensvermögen, sich innig und in Lebenseinheit[3] mit diesen verbindend, und so ein heiliges Leben ermöglichend und verwirklichend. So wird der freie Wille das Organ einer höheren Macht, die ihn leitet, trägt und hält, ein Werkzeug in der Hand Gottes, die das Heil für ihn bereitet. Und so muß es auch sein. „Jedes Werkzeug", sagt Thomas von Aquin[4], „wirkt zu dem bestimmten

---

[1] Mit Recht bezeichnet darum Fr. von Baader die Unterlassung des Gebetes als die Sünde im eminenten Sinne.

[2] Conc. Trid. Sess. VI. Can. IV. Zachar. 1, 3. Deuteron. 30, 19. Jes. Sir. 15, 17.

[3] Per naturam animae (homo) participat secundam quandam similitudinem divinam naturam per quandam regenerationem sive recreationem. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. II. Qu. CX. Art. 4.

[4] Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectio-

Zwecke und in Kraft eines höheren Agens; und so ist des Menschen Erkenntniß und Wille der Erkenntniß und dem Willen Gottes untergeordnet. Daher ist ihre Kraft aus sich allein nicht ausreichend zur Erreichung des letzten Zieles der Beseligung, außer getragen von Gottes Kraft." „Die Creatur", spricht Bonaventura [1], „da sie Alles, was sie hat, nur durch und aus Gott hat, kann nie des Princips

nem. — Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur, quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adoptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam: indiget igitur rationalis creatura divino auxilio ad consequendum ultimum finem. Thom. Aquin. C. Gent. III. 147. Die Gnade aber hebt den freien Willen nicht auf, sondern wirkt eben nur mit in der dem freien Willen entsprechenden Weise. Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius; ergo et Deus causat in nobis opera nostra secundum modum nostrum, qui est, ut voluntarie (domini nostri actus) agamus. Id. l. c. C. 148. Summ. I. Qu. IX. Art. 1: Quod movetur, motu suo aliquid acquirit.

[1] Cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxit ad esse, ac per hoc creatura de se habeat esse, totum autem esse habeat aliunde; sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret, et primum principium pro sua benignitate influere non cessaret... Cum sit defectivus, indiget semper adjutorio divinae praesentiae, manutenentiae et influenciae, per quam manuteneatur in esse. Breviloqu. V. 2. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes; l'être, qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications d'être de créatures... Mon bon vouloir, que je n'avais pas hier et que j'ai aujourd'hui, vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être. Fénélon, De l'existence de Dieu I. 4.

entbehren, von dem sie ausgegangen, das darum immer seinen Einfluß ihr gnädig spendet."

Doch das ist es nicht allein. In einem viel tieferen Sinne als zur Heilung der von der Sünde verwundeten, zur Stärkung der schwachen Natur ist die Gnade ein neues Lebensprincip. Was ist Leben? Leben ist Bewegung, Thätigkeit; jede Thätigkeit hat ihr Object, jede Bewegung hat ihr Ziel — vom Wurme, der im Staube kriecht, bis zum Vogel, der die Luft durchschneidet, bis zum Seraph, der Gott schaut — keine Bewegung ohne Ziel. Und wie ein Ziel, nach dem sie hinstrebt, so hat jede Bewegung, Thätigkeit einen Grund, von dem sie ausgeht, eine Kraft, die sie treibt. Kraft, Thätigkeit, Ziel, das sind die Factoren alles Lebens [1]. Die natürliche Weltordnung hat uns hingewiesen auf Gott, als Ursprung und Grund aller Thätigkeit und Bewegung; die übernatürliche muß um so viel eher auf ihn gegründet sein. Gott aber als der Erstbewegende in dem Reiche der Uebernatur wirkt durch seine Gnade, ohne welche kein übernatürliches Leben, kein Glaube [2], nicht einmal der Wille zu glauben möglich ist. Wo aber das Ziel einer höheren Ordnung angehört, da müssen auch Kraft und Thätigkeit zu derselben erhoben werden, um die dem Ziele entsprechenden Acte zu setzen. Und das ist es, was die Liebe Gottes dem Menschen bestimmt hat, indem er zu ihm sich niederneigt, um sich ihm dereinst erkennen zu geben, nicht im bloßen Begriffe oder Bilde, sondern von Angesicht zu Angesicht, und ihm eine Seligkeit zu bereiten, welche die

---

[1] Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

[2] Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum... naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius adprobatur. Conc. Arausic. II. Can. V. Cf. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. V. Can. III.

seines eigenen Lebens ist. Wir werden ihn sehen, wie er ist, wir werden ihm ähnlich sein, wir werden, ein Geist mit ihm, des göttlichen Wesens theilhaftig. Ist das des Menschen Bestimmung, die all' sein Ahnen und Erwarten übersteigt, dann mußten die Keime dieses göttlichen Lebens, in das die niedere Creatur soll umgewandelt werden, in seine Seele vorher sich senken, neue göttliche Kräfte müssen in ihm sich entfalten [1]. Es feiert die Natur ihre Vermählung mit der Gnade, wie das Auge sich vermählt mit der Sonne, ein neuer Factor ist eingetreten, und die Frucht dieser Verbindung ist die Wiedergeburt aus Gott, welche die Seele in das Bild Gottes verklärt und vergöttlicht. Ein neuer Lebensodem ist ihm eingehaucht, ein neuer Geist wohnt in ihm, eine zweite Schöpfung ist geschehen; der Same des Göttlichen [2] ist ausgestreut, und reift in dem wunderbaren Einklange der Freiheit und Gnade der Ewigkeit entgegen.

Wie wird dieses sein? Ist dieser Zustand auch nur möglich? Diese Frage wäre naturgemäß, und der Zweifel sogar gerechtfertigt, sähe der Mensch dieses Ideal der Zukunft nicht schon jetzt verwirklicht. Diese Vergöttlichung der

---

[1] Ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in se ipsa... Ea, quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata; necesse est ei auxilium aliquod adhiberi divinitus supernaturale, per quod tendat in finem... Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae, non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturae... Videre autem ipsam primam veritatem in semetipso ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod in dictum finem perveniat. Thom. Aquin. C. Gent. III. 147.

[2] 1 Joh. 3, 9. Secundum hanc dilectionem (specialem) vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum quod est ipse. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CX. Art. 1.

Menschheit, ihr Einswerden mit dem Vater ist vollzogen in dem Gottmenschen Jesus Christus[1].

Die hypostatische Vereinigung des Wortes mit seiner reinen Menschheit ist das Ideal, welchem unsere Erhebung zu Gott durch die Macht der Gnade nachstrebt[2]. Durch sie ist die Gottheit untrennbar in der Einheit der Person der menschlichen Natur nahe gebracht, die Vergöttlichung ist im Haupte und Mittelpunkte der Menschheit bereits wirklich geworden[3], und soll von nun an in immer weiteren Kreisen den Einzelnen sich mittheilen, die an diesem seinem gottmenschlichen Leben participiren. Er ist das Haupt und der König des neuen göttlichen Geschlechtes, und sendet nun aus den Geist, durch die Gnade Alle hereinzuführen und wieder zu gebären zu Gliedern an seinem gottmenschlichen Leibe, in dem Gott leibhaftig wohnt[4]. Da steigt die Gnade nieder, da hebt sich die Natur hinauf; da bringt der Geist die Gotteskindschaft und den Glanz der übernatürlichen Schönheit, da wirkt die Natur, von dem Geiste durchdrungen und befruchtet, die Früchte der Gnade, die zur Glorie des ewigen

---

[1] Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius, in se incommutabiliter manens, homo fieret. Augustin. Civ. Dei X. 29. Cf. De Praedest. Sanct. c. 25.

[2] De ipso Spiritu et homo renatus, de quo est ille (Christus) natus. Id. De praedestin. Sanct. c. 15. Cf. Iren. Adv. Haeres. V. 1.

[3] In eo per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur. Hilar. in Matth. c. 4. Deus se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae. Thom. Aquin. Opusc. XL. Cf. Summ. Theol. III. Qu. VIII. De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae.

[4] Sicut factus est caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo. Leo M. Serm. XXIII. in Nativ. X. Serm. XIV. De Pass.

Lebens heranreifen [1]. Christus der Gottmensch ist darum der Anfang und das Ende des Christenthums; das Princip, von wo die höheren Kräfte ausgehen, das Ziel, zu dem sie Alle hinführen, daß „Alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie eins seien in uns; damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast [2]. Ich in ihnen und du in mir, daß sie vollkommen eins sind, und daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie geliebt, wie du mich geliebt hast" [3]. Es ist sein Geist, den er ausgießt, der Geist der Liebe, der uns nach seinem Bilde zur Kindschaft Gottes erhebt [4], der das verleiht aus Gnaden, was

---

[1] Posset alicui videri, quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem, quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum potest uniri ipsum immediate videndo ... Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit (Joan. 10): Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant. Thom. Aquin. C. Gent. IV. 54.

[2] Joh. 17, 21.

[3] Joh. 17, 23. Assimilatur creatura Verbo Dei aeterno, secundum unitatem, quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem. Unde Dominus orat (Joan. 17) ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. XXIII. Art. 3.

[4] Adoptio convenit creaturae rationali habenti caritatem, quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, ut dicitur Rom. 5, et ideo Rom. 8. Spiritus sanctus dicitur Spiritus adoptionis. Thom. Aquin. l. c.

Christus ist von Natur aus [1], und durch reale Theilnahme an seiner Natur zur Theilnahme an seiner ihm von Hause aus zukommenden Herrlichkeit erhebt. Er ist der Eingeborene; die, welche seiner Kirche, der neuen Menschheit, vollkommen angehören, sind die Wiedergeborenen; er ist der Erstling, das Haupt des Geschlechtes, die Kirche ist sein Leib, von ihm beseelt und belebt; durch die Gnade und das Sacrament, vor Allem im Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wird der Einzelne in diese reale Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen; alle werden ein Leib, sein Leib [2], in dem sein Geist, der heilige Geist, wohnt als in seinem Tempel.

So wird uns das ewige Leben von dem Vater, der uns geschaffen, durch den Sohn, der uns erlöst, im heiligen Geiste, der uns weiht zu Gottes Kindern und in uns als das Siegel der Liebe Gottes wohnt [3]. Die Offenbarungstrinität aber weist uns hin auf die Trinität des immanenten göttlichen Lebens; wie die Gottheit in den drei Personen des Vaters, Sohnes und Geistes sich offenbart, so ist sie auch an sich. Der Vater ist ganz Gott, der die Welt geschaffen und den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt, der gnadenvollen Mittheilung der göttlichen Natur an die Menschheit; der Sohn ist ganz Gott, der Fleisch geworden und unter uns wohnte, und, die Menschheit unlöslich mit der Gottheit einend, die Versöhnung vollbrachte und die Quelle der Gerechtigkeit für uns ward; der Geist ist ganz Gott, durch

---

[1] Factus est gratia filius, qui non est natura. Augustin. Contr. epistol. secund. Pelag. II. 2.

[2] Cibus sum grandium; manducabis me, nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Augustin. Confess. VII. 50.

[3] Adoptio appropriatur Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris. Thom. Aquin. l. c. Art. 2.

den wir erkennen, was uns gegeben worden, der die Tiefen des Vaters und Sohnes erforscht[1]. Wäre der Sohn nicht ganz Gott, dann wäre die Kluft zwischen Gottheit und Menschheit nicht ausgefüllt[2]; er wäre nicht der Mittler; wäre der Geist nicht ganz Gott, dann wäre der Mensch nicht in die vollkommene Gottesliebe aufgenommen, denn nur in Gott vermögen wir Gott seiner würdig zu lieben[3]. Die Annahme an Kindesstatt von Seite des Vaters, die der Sohn uns verdient und der heilige Geist uns zuwendet und vermittelt, ist aber nur das Nachbild eines idealen, vorbildlichen Urverhältnisses des Vaters, der den Sohn zeugt, und des Geistes, der aus beiden hervorgeht als die Liebe, welche der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater trägt. Darum weist die Offenbarungstrinität auf die Wesenstrinität hin, empfängt von ihr ihre ganze Bedeutung und ihre Kraft; es ist die Wesenstrinität, die in den Thatsachen des Heiles in die Erscheinung tritt und uns das „Innerste der Gottheit" aufschließt[4].

---

[1] 1 Cor. 12, 3—7. 2 Cor. 13, 13. Tit. 3, 4—6.

[2] Wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden (Athanas. C. Arian. II. 67)? Wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach der Lehre der Arianer, weder ihn, noch sich selbst vollkommen erkennt (Athanas. C. Arian. III. 16)? Mit einem Geschöpfe verbunden hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war. Und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn nicht sein wahrhaftiges Wort Fleisch angenommen hätte (Id. l. c. II. 69. 70).

[3] 2 Cor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. (Id. l. c. II. 69.) Athanas. Ep. ad Serap. c. 23. Basil. De Sp. st. c. 9.

[4] Absolute Gewißheit über das Verhältniß der Offenbarungstrinität zur immanenten Trinität empfangen wir allerdings erst durch die Offenbarung selbst; aber die Offenbarungstrinität dient, wie Thomas von Aquin (Summ. Theolog. I. Qu. XXXIX. Art. 7) und Leo der Große bemerken, dazu, den Glauben an die immanente Trinität

Nun erkennen wir das Wesen des Christenthums; es ist eine übernatürliche Lehre, eine übernatürliche Liebe, ein übernatürliches Leben. Der Leib, von der Erde genommen, nährt sich von der Erde, lebt nur durch die beständige Lebensverbindung mit der Erde, seinem Lebensgrunde; denn er hat das Leben nicht aus sich. Das übernatürliche Leben hat der Mensch noch weniger aus sich; er lebt es in der beständigen Lebenseinheit mit dem, der die Auferstehung ist und das Leben[1]. Das ist das Geheimniß des christlichen Lebens: Aus Gott wiedergeboren, von der Gluth und dem Glanze des heiligen Geistes durchleuchtet[2], hat er das Gott eigenthümliche Leben empfangen; er ist ein Rebzweig an dem Weinstocke Christus, nicht er selbst, der natürliche Mensch, lebt in ihm, sondern Christus, sein Geist, seine Kraft, Gnade und himmlische Schönheit sind ausgegossen über seine Seele[3], die sie, wie die Wolke in der Sonne sonnenhaft wird, ganz durchdringt, ganz durchleuchtet, ganz vergöttlicht[4].

---

anzubahnen. „De qua“ (Trinitate), sagt Letzterer (Serm. LXXVI. ed. Ballerin.), „cum sacra Scriptura sic loquitur, ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet, quod singulis videatur convenire personis,... docetur, ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus sancti appellatione promuntur, ut confessio Fidelium in Trinitate non erret, quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur.

[1] Joh. 11, 25.

[2] Cyrill. Hierosol. Catech. XVII. Basil. C. Eunom. V. sub fin.

[3] Röm. 5, 5. So ist die Rechtfertigung und Heiligung nicht bloß eine äußere Zurechnung der Verdienste Christi. Cf. Conc. Trid. Sess. VI. Cap. VII. Caritas diffunditur in cordibus eorum atque ipsis inhaeret.

[4] Cyrill. Alex. Thes. I. 32.

Hier vollendet sich die Aufgabe des Christenthums; denn das Höchste ist erreicht. Hier schließt der geheimnißvolle Ring aller Religion; die Creatur, ausgegangen von Gott, wird erhoben zu Gott, um zu trinken an der Quelle des göttlichen Lebens. In Christus, dem Gottmenschen, dem „Erstgeborenen unter den Brüdern" [1], ist der Anfang der neuen Menschheit gegeben, die aus dem alten sündigen, verfallenden und verwesenden Leibe sich herausgestaltet. Der Himmel hat in Christus sich herabgesenkt zur Erde und ist in sichtbarer Gestalt unter den Menschen erschienen; der Geist mit seiner Gnade geht ein in das Menschenherz, dort die Saat des ewigen göttlichen Lebens auszustreuen, bildet des Menschen Seele um zum Paradiese, die Erde zum Himmelsvorhofe [2]. Was ist der Himmel? Eins sein mit Gott, leben in Gott. Und das wirkt die Gnade; sie ist der geheimnißvolle Bund, die mystische Ehe, die unaussprechliche, innigste Vereinigung Gottes mit dem Menschen, der Ewigkeit mit der Zeit, des Himmels mit der Erde.

So ist das Christenthum die Vollendung aller Religion, die vollkommenste Verwirklichung der religiösen Idee, die absolute Religion. Die Religion sucht die Vereinigung mit Gott; das Opfer und die Opferspeise, selbst in seiner rohesten Form, das Gebet, dieser Aufschwung des Geistes zu Gott, in dem der Höchste das Herz berührt [3], sie suchen Gott zu erfassen, reale Einflüsse und Kräfte von dort zu empfangen.

---

[1] Coloss. 1, 18. Hebr. 2, 11.

[2] Qualis res est, si pignus tale est. Nec pignus, sed arrha dicendus est. Arrha de ipsa re datur, quae danda promittitur; ut res, quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. Augustin. Serm. CLVI. 15.

[3] Das Gebet, sagt Clemens von Alexandrien (Strom. VII. 7) ist ein vertrauter Umgang mit Gott, eine Art Vereinigung mit Gott (ὁ γνωστικὸς δι' εὐχῆς συνεῖναι σπεύδων θεῷ).

Und es ist immer dasselbe Ziel, dieses Einswerden mit Gott, was die alte Welt in den verschiedensten Irrwegen anstrebte, von der Magie und Theurgie, die wir überall in der griechischen und römischen Welt finden, bis zu dem Mysticismus [1] der neuplatonischen Schule, dieser letzten Regung des hinsterbenden antiken Lebens. Jede Religion schließt in sich eine Herablassung Gottes, den Anfang einer Menschwerdung — Ensarkosis; und jede Religion schließt in sich ein Aufsteigen des Menschen zu Gott, den Anfang seiner Vergöttlichung — Theosis. Das Heidenthum hatte die vollendete Einigung angestrebt, aber auf falschem Wege; es apotheosirte [2] den Menschen und anthropomorphisirte seine Götter [3]. So waren Gott und Mensch nicht geeint, sondern Gott geläugnet, sein Wesen vernichtet; es hatte weder einen wahren Gott, noch einen wahren Menschen. Und da die Götterwelt zum großen Theile nur der Reflex des eigenen Lebens war, so konnte auch die Religion kein Hebel werden, den Menschen aus der niederen Ordnung heraufzuziehen und über sich selbst zu stellen. Bei weitem höher steht die Religion Israels. Hier erscheint Gott völlig von der Welt, seiner allseitigen Schöpfung, geschieden, die

---

[1] „ἔκστασις", „ἐνθουσιᾶν". Vgl. Plotin. Ennead. IV. 8. Porphyr. Vit. Plotin. c. 23.

[2] Röm. 1, 21. Ueber die Apotheose Verstorbener und bald auch lebender Persönlichkeiten Plutarch. Lys. 18; bei den Römern Tacit. Annal. IV. 56. 57; bei den Aegyptern Lepsius' Briefe aus Aegypten. S. 256. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 454. 613.

[3] „Homer und Hesiod", sagte Xenophanes (bei Sext. Empir. IX. 193), „haben den Göttern Alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient." Die Sterblichen meinen, die Götter würden geboren, hätten Gewänder wie wir und unsere Stimme und Gestalt (bei Clem. Alex. Strom. V. 715). Vgl. Nägelsbach a. a. O. I. 1.

Natur unter ihm vermag nicht einmal ein entferntes Bild seiner Größe, Macht und Weisheit zu bieten. Aber die Welt ist darum nicht ohne Gott; seine Allwissenheit durchforscht Alles [1], und seine Allgegenwart durchwirkt Alles [2], so daß Himmel und Erde von ihm erfüllt werden. Noch lebt die Erinnerung an einen innigen Verkehr Gottes mit der Menschheit in ihnen [3]; und selbst nach der Sünde, die dieses Liebesband zerriß, wohnt er noch unter ihnen durch sein Wort, seine Gnade und vor Allem durch seine geheimnißvolle Gegenwart über der Bundeslade im Tempel [4].

Doch erst im Christenthum ist diese gnädige Herablassung Gottes wahrhaft, die Erhebung des Menschen zu ihm, die Vereinigung von Gott und Mensch vollständig geworden. Nicht bloß im Wort, wie beim Propheten, nicht bloß in der Gnade, nicht bloß im Symbol erscheint er, er selbst wird Mensch. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt [5]. Gott ist ganz Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein, der Mensch ist ganz zu Gott erhoben, vergöttlicht [6], ohne aufzuhören, Mensch zu sein. Christus ist das Ideal der Christen; Eins mit ihm, werden sie Eins mit dem Vater [7].

Nun ist das Höchste verwirklicht, das tiefste Bedürfniß der Menschheit in unerhörtem, überströmendem Maße befriedigt. Es ist eine neue Schöpfung im eigentlichsten und vollkommensten Sinne des Wortes, eine Wiedergeburt des Men-

---

[1] Ps. 32, 13. [2] Ps. 138, 7. Amos 9, 2. 4.

[3] Genes. 2. 3. [4] 3 Kön. 8, 10. [5] Joh. 1, 14.

[6] Ima summis, terrena divinis junguntur. Orat. Eccles. (in praeparat. ad Miss.).

[7] Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, auch ihnen gegeben, damit auch sie Eins seien — ich in ihnen und du in mir. Joh. 17, 22. 23.

schen und mit ihm und durch ihn des ganzen Weltalls zu einer neuen, höheren Daseinsstufe, um das Diesseits in das Jenseits zu erheben, das Jenseits dem Diesseits einzuverleiben. Ein Weiteres, ein Neues, eine höhere Stufe religiösen Lebens ist nicht mehr möglich, ist völlig undenkbar. Wie darum in einer Vergangenheit von viertausend Jahren, so hat das Christenthum seine Wurzeln im Geiste und Herzen eines jeden Menschen; der Gegenstand der Sehnsucht der alten Welt, der Anfang und die Nahrung einer neuen Zeit. Nie hatte sich die Welt im Ganzen und Großen in der Auffassung des religiösen Problems getäuscht; sie wollte wieder anknüpfen das zerrissene Band zwischen Himmel und Erde, den Menschen mit Gott wieder einen — aber weder die Incarnationen des Orients noch die Apotheosen des Occidents hatten dieß vermocht. Jene werden der menschlichen Persönlichkeit nicht gerecht, denn sie sind nur ein Gewand, in das die Gottheit sich hüllt; „wie der Schauspieler ein Gewand anzieht, um seine Rolle zu spielen", bekennen die Purana's, so ist der Mensch nur die wandelbare Form, die nichtige Maske des Absoluten. Diese vergöttlichen jede Leidenschaft und Schwäche. Der Pantheismus der Indier, wo die eine unermeßliche Gottheit außer sich nichts duldet, die Welt hervorbringt und zugleich zerstört, der Polytheismus Griechenlands, wo der hochmüthige Mensch sich selbst und seine Bedürfnisse zu täuschen sucht, indem er sich anbetet und den Schleier des menschlich Schönen in seinen polytheistischen Göttergestalten über seine blutenden Wunden wirft — sie haben das religiöse Problem nicht gelöst. Ihre falschen Antworten auf die großen Fragen haben den quälenden Stachel nur tiefer dem Herzen eingedrückt.

Das Christenthum allein hat sie gelöst. Das Christenthum erscheint uns nun als der durchaus gereinigte und durch die Reinigung durchaus geheiligte Mensch, einer-

seits der Erdbürger, andererseits der Himmelserbe. Es durchgeistet und reinigt von der Wurzel aus alle früheren Reinigungsversuche, hebt den Unterschied zwischen Juden und Heiden auf und gebiert einen neuen Menschen; es bricht die Starrheit der Juden und festigt die Zerflossenheit der Heiden; es merzt den zersetzenden Pantheismus aus dem Geiste heidnischer Völker aus. Es rectificirt den ganzen Menschen, Sprache und Denkweise, Gewissen, Seele, Herz, Verstand. Es ist rein unmöglich, vom Christenthum in's Heidenthum oder in's Judenthum zurückzufallen, schon einfach deßwegen, weil das Christenthum Alles, was im Judenthum und Heidenthum an Wahrheit, an ächt Menschlichem wie wahrhaft Göttlichem sich findet, in höherer Weise in sich enthält. Freilich kann der Mensch sich einbilden, Gott zu schaffen oder auch Gott abzuschaffen. Er versuche es aber einmal, nach diesem Begriffe Familien, Völker und Staaten zu schaffen, und es wird sich zeigen, wie Ethos und Politik zugleich zu Schanden gehen. Der Mensch ist durch und durch für das Christenthum angelegt und geschaffen, wie umgekehrt das Christenthum allein ihn allseitig erfüllt und befriedigt; und selbst wenn er es verwirft und verflucht, beweist gerade seine Aufregung, sein beständiger Kampf, daß er ohne dasselbe nicht leben kann [1]. „Mag die geistige Cultur immer fortschreiten", sprach Göthe [2], „mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hohheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."

---

[1] Vgl. Eckstein, die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt. Freiburg 1862. S. IX.

[2] Bei Eckermann III. S. 171.

Die religiöse Befriedigung aber ist zugleich die tiefste Herzensbefriedigung. Denn tief im Herzen des Menschen steht ein Wort geschrieben, welches das Gesetz seines Lebens enthüllt: Du sollst lieben. Wie die Flamme aufwärts strebt, wie der Stein nach der Erde eilt, so zieht es die Seele nach dem Gegenstand ihrer Liebe; es ist die Liebe der Seele Schwerkraft, die Liebe gibt der Seele Flügel [1]. Ist sie befriedigt, dann wird sie eine Flamme, in der die Seele sich verklärt; unbefriedigt [2] wird sie ein verzehrendes Feuer; sie ist Himmel und Hölle für die Seele zugleich. Denn der Mensch, bemerkt Augustinus, will das Leben finden in dem, was er liebt, den Frieden für alle Zeit [3]. Und so muß es auch sein. „Soll ich euch sagen", fährt er fort, „liebet nicht! das sei ferne. Unthätig, todt [4], abscheulich, elend seid ihr, wenn ihr nicht liebt. Liebt, aber sehet zu, was ihr liebet. Denn was du liebst, das bist du. Liebst du die Erde, dann bist du Erde. Liebst du Gott — soll ich es sagen — dann bist du Gott." Getäuschte, weil verfehlte Liebe — das ist das Trauerlied, das vom Anfang an über die Erde geht, der Schmerz der Vergänglichkeit, das zermalmende Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen, das aus den Stimmen aller Völker klingt.

Gibt es ein Wort, das diesen Drang, den tiefsten, mächtigsten Drang des Herzens uns verstehen läßt, ihm die Richtung weist, ihm Befriedigung bietet? Ja, es ist das Wort der Schrift: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn aus

---

[1] Augustin. Confess. XIII. 9. Pondus meum, amor meus, eo feror, quocunque feror.

[2] Vgl. Bemerkungen zum ersten Vortrag.

[3] Requiescere amat anima mea in eis, quae amat. Id. l. c. IV. 10.

[4] Wer nicht liebt, bleibt im Tode. 1 Joh. 3, 14.

deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüthe und aus allen deinen Kräften" [1]. Liebe Gott, und aus dieser Liebe wird das Herz hervorgehen verklärt zum Bilde dessen, den sie liebt, die Liebe wird seine Heiligung, sein Himmelreich. Der Heide hat dieses Gebot der Gotterliebe nicht gekannt, noch geahnt [2]; in Israel war es ausgesprochen [3], aber die Liebe Gottes mußte erst in ihrer ganzen Reinheit und Größe erscheinen, mußte den Menschen erfassen wie ein mächtiger Strom, von ihm ausgehend, durch die Geister hindurchgehend und wieder zurückführend zu ihm. Erst mußte die göttliche Liebe offenbar werden, in sichtbarer Gestalt vor ihn hintreten, in vernehmbarer Rede zu seiner Seele sprechen; denn der Mensch liebt nicht, was er nicht kennt, liebt nicht, was er nicht sieht. Darum hat die ewige Liebe sich vor der Welt entschleiert, der Sohn hat den Schooß des Vaters verlassen und ist sichtbar unter uns erschienen, und er hat in so lauter Sprache die Liebe Gottes verkündet, damit, „indem wir nun sichtbar Gott schauen, wir durch ihn zur Liebe des Unsichtbaren hingerissen werden" [4]. Christus ist der Erweis der Liebe Gottes und selbst das Centrum der neuen Gottesliebe. In ihm ist die Liebe Gottes zur Menschheit am vollkommensten erschienen, und in ihm ist zugleich die Menschheit hereingezogen in die innigste, heiligste, erhabenste Liebes- und

---

[1] Matth. 22, 37.

[2] La religion païenne ne défendait que quelques crimes grossiers, arrêtait la main et abandonnait le coeur. Montesquieu, Esprit des lois. XXIV. 13.

[3] Deuteron. 6, 5.

[4] Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Praefat. Miss. in Nativ. Domin. 1 Joh. 3, 16: So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn nicht schonte — daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahingegeben hat.

Lebensgemeinschaft mit Gott. Als Gottes Sohn gibt er sich hin in die Erniedrigung, um die Menschheit zu Gott zurückzuführen, als Sohn des Menschen gibt er sich ganz dem Vater hin, ist ganz eins mit seinem heiligen Liebeswillen; „nicht wie ich will, sondern wie du.“ So ist er der Herd und Brennpunkt der höchsten Liebe geworden, sein Kreuz der Hochaltar der Liebe, wo unauslöschlich, Alles verklärend, erwärmend, entzündend die heilige Flamme der Liebe brennt, das reinste vollkommenste Opfer der Anbetung, der Bitte, des Dankes und der Versöhnung, wo immer die Gottheit an die Menschheit, die Menschheit sich ganz hingibt an die Gottheit, Gott immer die höchste Ehre, dem Menschen immer Heil und Gnade wird. Aber „das Wort ist Fleisch geworden“ — nicht für einen kurzen Tag, der Jahrtausende hinter uns liegt; was er geworden ist, ist er für alle Zeit. Er wohnt fort und fort, lebt und stirbt auf dem Altare der Kirche, wie einst am Kreuze; in Millionen Herzen zieht er ein, sie wesenhaft durch den Empfang seines Leibes sich verbindend; in Millionen Herzen wirft er Funken jenes heiligen Liebesfeuers, das auf Erden anzuzünden er gekommen war [1]. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ [2], der „bleibt in der Liebe“, in „seiner Liebe“ [3]. Und nun ist das Herz der Menschheit gesättigt, sein Durst nach Liebe gestillt; denn nur dem Göttlichen können wir uns ganz hingeben, in ihm uns ganz verlieren, nur das Göttliche ist mächtig genug, die letzten Fesseln der Selbstsucht zu brechen, die das Grab jeder Liebe ist. Darum spricht Augustinus das tiefe Wort: Liebe, und thue, was du willst.

Aus all' dem aber ergibt sich uns das tiefste Princip des christlichen Lebens, der christlichen Moral. „Brüder“,

---

[1] Luc. 12, 49. [2] Joh. 6, 57. [3] 1 Joh. 4, 16.

sagt der Apostel[1], „wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so wandelt in dem neuen Leben; suchet, was oben ist, wo Christus sitzet zur Rechten des Vaters; was oben ist, verlanget, nicht, was auf Erden. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen im Herrn." Durch die Gnade des Geistes ist das Leben des Christen ein geistliches geworden; eins mit Christus und der göttlichen Natur theilhaftig, ist sein Leben ein heiliges, göttliches; denn Christus lebt und wirkt in ihm die Heiligkeit. Wo er erscheint, da geht die Saat des himmlischen Lebens auf; wo er im Glauben aufgenommen wird und keinen Widerstand im Willen findet, da schafft und wirkt er, und seine Schöpfungen sind Heilige. Geheimnißvoll und verborgen ist dieses Leben, weil das leibliche Auge es nicht sieht, und der Geist des natürlichen Menschen es nicht ahnt; aber aus seinen Früchten erkennen wir es; es sind die Heiligen, die jedes Jahrhundert zählt, welche die Kirche, diese fruchtbare Mutter der Heiligen, vom Geiste befruchtet, geboren, es ist das höhere übernatürliche Leben in den Unzähligen, deren stille Kämpfe und herrliche Siege nur Gott kennt. Das Leben der Kirche ist das Leben Christi, denn sie ist sein mystischer Leib, mit seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung, seinen Kämpfen und seiner Glorie; er ist das Ziel, Ur- und Musterbild, zu dem sie heranreift, er ist der Grund, die treibende Kraft, aus der sie herauswächst und immerfort sich neu gestaltet, und das Leben des Einzelnen wird, wie das Leben seiner Kirche, „eine neue Creatur im Herrn."

So bleiben denn diese drei, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe[2]. Der Glaube zuerst; denn er führt die Seele ein in die Erkenntniß des übernatürlichen Lebens und seiner Güter, gibt ihr Christum, der Leben, Wurzel, Vorbild

[1] Coloss. 3, 1. [2] 1 Cor. 13, 13.

und Inhalt ihres ganzen Lebens wird. Schon besitzt sie ihn, denn sie lebt von ihm, den sie im Glauben verhüllt erkennt; „der Gerechte lebt aus dem Glauben“ [1]. Aber einst fällt die Hülle; darum muß einst fallen der Glaube. Sodann die Liebe; in ihr wird der Glaube lebendig, flammt auf in heiliger Gluth und empfängt die Kraft, die höchste, gewaltigste, eigentliche That der Liebe zu thun — sich zu opfern [2], das Opfer ihres Gottes mit dem Opfer ihrer selbst zu erwiedern; das Leben Christi, das Leben seiner Heiligen war und ist fort und fort ein Opferleben; das Leben der ächten, wahren, heiligen Liebe ist und kann nichts anderes sein, als ein Opferleben; denn die Liebe will geben, nur geben, nichts als geben. Wo aber das Herz vertrauensvoll dem Ewigen sich hingegeben, da hat es die Hoffnung des Himmels als Gegengabe empfangen; nicht sich lebt es mehr, nur ihm lebt es noch; nicht es selbst lebt mehr, sondern Er in ihm. Wo aber Gott ist, da ist der Himmel [3].

Eingegangen in die Liebes-, Leibes- und Lebensgemeinschaft mit Ihm, dem Haupte, ist der Keim der Auferstehung und Unverweslichkeit in uns hineingelegt; es schaffen und wirken, nicht beachtet und ungesehen von der äußeren Welt, die geheimnißvollen Kräfte des höheren Lebens; es wächst und reift heran unter der dunkeln sterblichen Hülle die innere Herrlichkeit, der lichte, verklärte Auferstehungsleib, verborgen unter diesem Leibe des Todes, das unsterbliche Him-

---

[1] Hebr. 10, 38.

[2] Ecclesia, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. August. Civ. Dei. X. 20.

[3] Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Thom. Aquin. Summ. Theolog. II. II. Qu. XXIV. Art. 3. Cf. Catechism. Roman. Pars IV. de Oratione Dominica: Gloriam autem quid esse dicamus nisi gratiam quandam perfectam et absolutam.

melsbild verschleiert unter dem Vorhange des Fleisches, bis herangekommen die Fülle des Alters Jesu Christi [1], vollendet das Ebenbild nach dem Urbilde. Dann zerbricht die Hand des Ewigen diese irdische Form und zieht den letzten Schleier hinweg, dann wird das mit Christo in Gott verborgene Leben offenbar [2] — für den Einzelnen und für das gesammte Geschlecht der Erlösten.

Bemerkungen zum ersten Vortrag.

Am 10. Februar 1785 schreibt Schiller aus Mannheim an Körner: „Ich muß zu Ihnen, muß in Ihrem näheren Umgang, in der innigsten Verkettung mit Ihnen mein eigenes Herz wieder genießen lernen, und mein ganzes Dasein wieder in einen lebendigen Schwung bringen... Bei Ihnen werde ich glücklich sein. Ich war's noch nie. Weinen Sie um mich, daß ich ein solches Geständniß thun muß. Ich war noch nicht glücklich; denn Ruhm und Bewunderung und die ganze übrige Begleitung der Schriftstellerei wägen auch noch nicht einen Moment auf, den Freundschaft und Liebe bereiten — das Herz darbt dabei." „Aber Freundschaft und Liebe allein", bemerkt J. Janssen zu dieser Stelle [3], „können nicht das Herz des Menschen, konnten am wenigsten das große Herz Schiller's ausfüllen." Drei Jahre später heißt es in einem Briefe aus Weimar vom 7. Januar 1788: „Das Abarbeiten meiner Seele macht mich müde, ich bin entkräftet durch den immerwährenden Streit meiner Empfindungen." „Du weißt nicht", schreibt

---

[1] Ephes. 4, 13. [2] Coloss. 3, 3.
[3] Schiller als Historiker. Freiburg 1863. S. 129.

er weiter an Körner, „wie verwüstet mein Gemüth, wie verfinstert mein Kopf ist. Und das Alles nicht durch äußere Schicksale... Wenn ich nicht Hoffnung in mein Dasein verflechte, Hoffnung, die fast ganz aus mir geschwunden ist, so ist es um mich geschehen. Eine philosophische Hypochondrie verzehrt meine Seele, alle ihre Blüthen drohen abzufallen. So wie ich noch bei euch (also die Freundschaft half nicht), so bin ich fast die ganze Zeit meines Hierseins gewesen..." Am 20. August: „Ich kann keinen Moment sagen, daß ich glücklich bin... Du wirst fragen, was ich denn eigentlich will? Das weiß ich selbst nicht. Aber ich fühle, daß ich noch nicht in dem Element schwimme, für das ich eigentlich gehöre." „Nur der", bemerkt Perthes[1], „kann gegen Schiller sich ereifern, der nicht weiß, wie dem zu Muthe ist, der sich ausstreckt nach dem Umgange mit dem lebendigen Gott, und nichts findet in seiner Zeit, als den kalten, in astronomischer Erhabenheit thronenden Götzen des Verstandes." —

In den Gesprächen mit Eckermann[2] äußert Göthe: „Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen, und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grund ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen fünfundsiebenzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben sein wollte."

---

[1] Perthes' Leben. Gotha 1857. III. S. 302.
[2] I. S. 106.

Zweiter Vortrag.

Der dreieinige Gott.

Innerer Zusammenhang des Mysteriums der Trinität mit jenem der Incarnation und Eucharistie. — Seine Bedeutung gegenüber dem abstracten Deismus und Pantheismus. — Sein Verhältniß zur Vernunft. — Der Glaube der Kirche. — Die näheren dogmatischen Bestimmungen. — Die Lehre der hl. Schrift. — Der Logos im A. und N. B. — Die Lehre der Väter. — Der dreifache Gegensatz der Häresie. — Ihr gemeinsamer Irrthum. — Bedeutung des Kampfes. — Das Mysterium und die Vernunft. — Die Einwendungen gegen dasselbe. — Recht, Ausgangspunkt und Grenze der Speculation. — Die Analogie des trinitarischen Processes im menschlichen Geiste. — Verhältniß der immanenten Trinität zur Offenbarungstrinität. — Die Trinität im Cultus und Leben der Kirche. — Bemerkungen.

In dem Vorausgegangenen wurde versucht, das System der christlichen Lehre in seiner Totalität, seinem organischen, unzerreißbaren Zusammenhange zu erfassen, und so ein Verständniß zu gewinnen für das eigentliche und tiefste Wesen des Christenthums, das da erschienen ist auf Erden als eine schöpferische, weltumgestaltende, das gesammte Leben des Geschlechtes neu begründende Macht. Haben wir dort in einem allgemeinen Ueberblicke die Grundlinien entworfen, so werden wir nun der Natur der Sache gemäß tiefer auf seinen Inhalt einzugehen, jene Grunddogmen und Wahrheitscentra zu betrachten haben, in denen mit dem Umkreis der

ihnen angehörigen und aus ihnen fließenden Lehrmomente uns das Eigenthümliche und wahrhaft Göttliche des Christenthums entgegentritt, und in welche sich der erhabene Organismus der Heilslehre gliedert.

Ihrer aber sind drei: Trinität — Incarnation — Eucharistie. Sie sind die Fundamentalgeheimnisse, Grund- und Höhepunkte des Christenthums; um sie gruppiren sich naturgemäß die übrigen Lehren und Heilsthatsachen, die dem einen oder anderen dieser drei Offenbarungskreise angehören. Wie das Leben des leiblichen Organismus, vor Allem im Menschenleibe, in gewisse Hauptsysteme und Lebensmittelpunkte sich scheidet, auf deren Gesammtwirkung das Leben ruht, so entfaltet sich das übernatürliche Leben der Menschheit in dieser dreifachen Erscheinung der Wahrheit und des Heils. Sie selbst aber, diese Grundgeheimnisse, stehen, wie dort die Grundformen des leiblichen Lebens, unter sich im tiefsten, innigsten Zusammenhange, worauf schon die Väter hingewiesen haben [1]. In der Lehre von der Trinität erschauen wir das innere, geheimnißvolle Leben der Gottheit,

[1] Dominus nihil fidelium conscientiae incertum relinquens ipsum illum naturalis efficientiae effectum docuit, dicens, Ut sint unum, sicut et nos unum sumus, ego in his et tu in me; et sint perfecti in unum (Joan. 17, 22. 23)... Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus quomodo non naturaliter in nobis manere existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est... In Christo Pater, et Christus in nobis unum in his esse nos faciunt. Hilarius De Trinitat. L. VIII. 13. cf. ibid. 16: Vivit ergo (Christus) per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus. Cf. Augustin.

deren Wesenheit dreipersönlich und deren Dreipersönlichkeit das eine Wesen ist; in der Lehre von der Incarnation erscheint uns die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person des Gottmenschen, eine Fortführung und ein Ueberströmen des inneren Lebens Gottes in die Menschheit; in der Lehre von der Eucharistie sehen wir das Geschlecht sich eingliedern und in innigste Vermählung treten mit Christus, seinem Haupte — Communion — durch welche es Ein Leib wird unter sich und mit ihm, wie er Eins ist mit dem Vater [1]. Und so baut sich auf die Versammlung der Gläubigen — die Kirche, Christi Leib [2]. Die Trinität ist das Geheimniß der Gottheit, der Theologie im eminenten Sinne, die Incarnation ist das Geheimniß der Oekonomie, der Erlösung, die Eucharistie die Zusammenfassung aller Geheimnisse, die Fortsetzung und Vollendung des Heils für das gesammte Geschlecht. Durch die Incarnation steigt die Gottheit in der Person des Sohnes zum Menschen nieder, um diesen zur Theilnahme an der göttlichen Natur [3] zu erheben, in der Eucharistie strebt der Mensch zu Gott empor; in der Incarnation tritt der Logos persönlich herein in seine Schöpfung, durch die Eucharistie wird die Incarnation permanent. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde, spricht Augustinus [4]. Trinität, Incarnation und Eucharistie — das sind die drei Stationen, auf denen die Menschheit geht bis zur völligen

---

Tractat. XXVI. in Joan. Cyrill. Alexandr. Dialog. I. De Trinit. p. 407.

[1] Joh. 17, 21 ff. [2] Ephes. 1, 23. [3] 2 Petr. 1, 4.

[4] Deus factus est homo, ut homo Deus fieret. Augustin. Tract. 2 in Joan. Cf. Athanas. Orat. IV. C. Arian. Cyprian. De Idol. vanit. c. 11. Gregorius von Nazianz nennt darum die Eucharistie „das Geheimniß, das nach Oben trägt" (τὴν ἄνω φέρουσαν μυσταγωγίαν (Orat. XVII. p. 173).

Einheit und Gemeinschaft mit Gott, in denen die Idee aller Religion, die Einheit mit Gott sich realisirt; in ihnen erscheinen zugleich die drei Stufen dieser Einheit — Einheit im Wesen — Einheit in der Person — Einheit durch Gnade und Sacrament; durch dieses aber werden wir Ein Leib mit Christus und Ein Geist mit Gott durch den Geist, den der Sohn sendet vom Vater. Vernehmen wir hierüber einen der tiefsinnigsten Väter, den hl. Cyrillus von Alexandrien[1]:

„Der Vater, der Sohn und der Geist sind wesenhaft Eins; der Eingeborene, der aus dem Wesen des Vaters hervorgeht, und den Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist Fleisch geworden, indem er sich gleichsam unserer Natur einmischte durch eine unaussprechliche Verbindung und Einigung mit diesem irdischen Leibe; und so wurde Jener, der von Natur Gott ist, dem Namen und der Wirklichkeit nach Mensch, damit er die ihrer Natur nach weit von einander Getrennten verbinde und den Menschen der göttlichen Natur theilhaft mache. Denn die Gemeinschaft und Innewohnung des heiligen Geistes ging auch auf uns über von Christus anfangend, welcher als wahrer Gott, sofern er aus dem Vater hervorgeht, mit seinem eigenen Geiste (da der Geist vom Vater und Sohn ausgeht) zunächst seinen eigenen Tempel (die Gottheit wohnte in der Menschheit Christi wie in ihrem Tempel[2]) und durch ihn dann alle Creaturen heiligt.

---

[1] In Joan. 17, 20. 21. L. XI. c. 11. vgl. Thomassin. Dogm. Theol. T. I. L. IV. 4. X. 31. Die Ueberschrift dieses Kapitels lautet: Wie der Sohn physisch (φυσικῶς) Eins ist mit seinem Vater, so sind wir Eins unter uns und mit Gott, leiblich (σωματικῶς) und geistlich.

[2] Mark. 14, 58.

„Damit wir nun zur Einheit in Gott und unter uns gelangen, hat der Eingeborene durch die ihm zustehende Weisheit und den Rathschluß des Vaters eine besondere Weise erdacht. Indem er mit seinem Leibe die Gläubigen durch die mystische Theilnahme segnet, macht er sie zu Einem Leibe mit sich und unter einander; deßhalb wird auch die Kirche der Leib Christi genannt. Eines Leibes sind wir Alle unter uns und in Christus;[1] er ist das Band der Einheit, da er Gott und Mensch zugleich ist. Durch die Aufnahme desselben Geistes aber, des heiligen, werden wir unter uns und mit Gott in einer gewissen Weise vermischt. Christus legt einem Jeden den Geist des Vaters und seinen eigenen in das Herz; und wie die Kraft des heiligen Leibes diejenigen, in welche sie eintritt, zu Einem Leibe macht, ebenso verbindet der heilige Geist durch seine Einwohnung Alle zur Einheit des Geistes. Und wenn der Eine Geist in uns wohnt, wird der Eine Vater Aller in uns sein, indem er als Gott Alle zur Einheit unter einander und mit sich selbst verbindet durch den Sohn, der des Geistes theilhaftig geworden.

„Eins sind wir demnach Alle in dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste; Eins durch die Einheit des Verhältnisses und durch die Uebereinstimmung in der Frömmigkeit, und die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi, und die des Einen und heiligen Geistes."

So ist die Lehre von dem dreieinigen Gott nicht bloß ein Einzeldogma der christlichen Offenbarung, sie ist Haupt- und Grundlehre; sie ist der wesentliche Inhalt des Evangeliums, das Symbol des christlichen Glaubens, seine Krone und sein Ruhm[2] gegenüber dem heidnischen, jüdischen und

---

[1] 1 Cor. 10, 17.

[2] „Seine Betrachtung und seinen Schmuck" (μελέτημα καὶ καλ-

mohammedanischen Gottesbewußtsein [1]. Sie allein ist im Stande, den Gegensatz zu lösen in der Auffassung des göttlichen Wesens, der sich uns in der Geschichte der Philosophie und Religion darstellt, den Gegensatz zwischen der starren, todten Einheit des Monarchianismus und der Emanations- und Trinitätslehre des Pantheismus. In ihr erscheint Gott nicht einsam und unlebendig durch alle Ewigkeit, noch ist die Welt das nothwendige Product seiner Lebens- und Liebesthätigkeit; er hat vielmehr einen ewigen und seiner völlig würdigen Gegenstand seiner ewigen Liebe in sich selbst vor aller Weltschöpfung [2]. „Wäre nur eine Person in der Gottheit", bemerkt Hugo von St. Victor [3], „so hätte er Keinen, dem er die Reichthümer seiner Herrlichkeit mittheilen könnte; sie würde jene Fülle des Genusses und der Süßigkeit, welche aus dem Besitze der innigsten Liebe hervorgeht, in Ewigkeit entbehren. Aber da Gott das höchste Gut ist, so hält er in dieser Fülle von Güte sie nicht neidisch zurück; und höchst selig theilt er die Fülle von Seligkeit mit" [4]. „Es ist darum gerade dieses Geheimniß",

---

λώπισμα) nennt Gregorius von Nazianz (Orat. XXXII.) die Trinitätslehre. Tertullian (C. Prax. c. ult.) nennt dieselbe Lehre das Werk des Evangeliums und den Inhalt des Neuen Bundes (opus Evangelii, substantia Novi Testamenti). Dreien Irrthümern ist diese Lehre nach Gregor von Nazianz entgegengesetzt (Orat. I.) der ἀθεΐα (Sabellius), dem Ἰουδαϊσμός (Arius) und der πολυθεΐα (Heidenthum).

[1] Dasselbe gilt von dem Rationalismus, der nur eine Offenbarungstrinität annimmt. Vgl. Strauß, Glaubenslehre I. 418.

[2] Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch sie seien, damit sie schauen die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor der Gründung der Welt. Joh. 17, 24.

[3] De Trinit. III. 14.

[4] „Deus solus," sagt bezeichnend Petrus Chrysologus, „sed

fährt er fort, „welches, indem wir in ihm einen Ausgang der Liebe (im heiligen Geiste) erkennen, uns den Beweis bietet, daß Gott die Creatur nicht aus Bedürfniß in's Dasein gerufen hat, noch wegen irgend einer äußeren Ursache, sondern wegen der Liebe seiner Gütigkeit." Daß aber nur in diesem Geheimnisse die großen Gegensätze zwischen einer abstracten, äußerlichen Einheitslehre und den polytheistischen und pantheistischen Systemen ihre Ausgleichung zu finden vermögen, erhellt schon einfach daraus, daß gerade jene Formen des Monotheismus, welche sich am schroffsten und hartnäckigsten gegen die Trinitätslehre verschlossen haben, Judenthum nämlich und Mohammedanismus, auch am meisten in Pantheismus entartet sind [1]. Darum steht dieses Geheimniß, wenn gleich nur in dunklen, tiefsinnigen Worten angedeutet, am Anfange der Schöpfung und Menschengeschichte. „Lasset uns den Menschen machen," spricht der Schöpfer, „nach unserem Bilde, nach un-

---

non solitarius. Serm. LX. „Wenn Gott nicht fruchtbar ist durch seine Natur," argumentirt Athanasius (Orat. II. C. Arian. n. 2), „sondern unfruchtbar, wie ein Licht, das nicht leuchtet, und eine vertrocknete Quelle, wie können sie ihm eine (Welt) wirkende Kraft zuschreiben, und mit Läugnung dessen, was nach der Natur ist, behaupten, das sei zuerst, was Sache des freien Willens. Wenn er wollte, daß etwas sei außer ihm, so war er viel eher Vater einer Geburt aus seiner eigenen Wesenheit."

[1] Vgl. Tholuck (Sufismus und Blüthensammlung orientalischer Mystik). Das vergebliche Ringen der Sufi nach Gewinnung des Gottesbegriffes auf dem Boden des Islam, sagt Haneberg, kann am besten beweisen, daß in der mohammedanischen Religion unversöhnbare Widersprüche sich finden. Die Theosophie der Kabbala vermag selbst Molitor von pantheistischen Elementen nicht frei zu sprechen (Philosophie der Geschichte I. B. 2. und 6. Abschnitt). Ueber das Verhältniß der christlichen Trinitätslehre zu Judenthum und Heidenthum vgl. besonders Gregor. Nyss. Orat. catech. C. 3. Basil. C. Sabell. T. I. p. 601. Gregor. Nazianz. Orat. I. p. 16.

serem Gleichniß" [1]. Und der Schluß aller Offenbarung Gottes in der Zeit, das letzte Wort und Gebot des Herrn an seine Apostel ist die deutlichste, ausdrücklichste Verkündigung dieses Geheimnisses: „Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes." Und dieses Wort des Neuen Bundes erklärt uns, was vom ersten Anfange an in dunkler Rede, aber mehr und mehr und immer lichter auch im Alten Bunde schon hervorgetreten war; denn „der Alte Bund wird im Neuen Bunde klar, der Neue Bund im Alten nur verborgen war" [2]. Wohl ist es ein Geheimniß, Grund und Höhepunkt aller Geheimnisse, auch der schärfste Geist wird es nicht begreifen, keine geschaffene Intelligenz reicht hin, es auszudenken. Denn in ihm wird uns das innere Leben Gottes offenbart, „der in unzugänglichem Lichte wohnt," und vom endlichen Geiste nur in analoger, nie völlig adäquater Weise erfaßt werden kann; könnte er letzteres, dann müßte das Endliche gleichartig dem Unendlichen, das Unendliche gleichen Wesens mit dem Endlichen sein [3].

---

[1] Genes. 1, 26. „Dieses wird gesagt", bemerkt der hl. Thomas nach dem Vorgange der Väter (Justinus M., Theophilus, Hilarius, Tertullian bei Petav. De Trinitat. II. 7), „um die Verschiedenheit der Personen zu bezeichnen, deren Abbild wir im Menschen finden" (Summ. Theolog. I. Qu. XCI. Art. 4).

[2] In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Testamento Vetus patet. Augustin. QQ. in Exod. Qu. 73. Wenn daher Tholuck die Trinitätslehre eine scholastische Lehre nennt, die nur ein Fachwerk sei, darin sich die Glaubenslehren ordnen lassen, so hat schon Hegel ihm mit Recht entgegnet (Encyclopäd. S. XXII.): „Ist diese Lehre nicht von jeher der Hauptinhalt des Glaubens selbst?"

[3] „Der menschliche Geist", sagt Augustinus (De Trinitat. XIV. 11), „ist ein Bild der göttlichen Natur, aber nicht gleich der göttlichen Natur."

Ein Thor ist, wer da hofft mit seinem Geiste
Der Gottheit ew'ge Bahnen zu begreifen,
Die eine Wesenheit in drei Personen.

Vergebens fragst du, Mensch, nach seinem Grunde;
Denn hättest Alles du begreifen können,
Umsonst Maria dann den Herrn gebar [1].

Aber gerade hierin liegt der Beweis seiner Wahrheit, daß es aus Gott stammt und nicht aus dem Gedanken des Menschen; denn der Mensch erfindet nicht, was er nicht begreifen kann, und seine Vernunft sträubt sich, das anzunehmen, was sie nicht zu durchdringen vermag. Ein religiöses System darum, von Menschen erdacht, wird nie Geheimnisse enthalten; wo aber das Geheimniß erscheint, ist es das Siegel seines göttlichen Ursprunges. Denn wenn Gott sich offenbart, muß er sich seiner würdig, in einer der unendlichen Intelligenz entsprechenden Weise offenbaren; und wenn er von seinem inneren, göttlichen Leben zu uns redet, dann muß ein Reich von Wahrheiten vor unseren Geist treten, das da erhaben ist „über alle menschliche Vernunft," wofür die geschaffene Welt Analogien, aber nichts Gleiches bietet. Was wäre seine Offenbarung, wenn sie uns nichts Anderes böte, als was auch des Menschen Geist erdacht hat oder hätte erdenken können?

Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß die Lehre von dem dreieinigen Gott dem Menschengeiste völlig fremd, absolut unverständlich, ganz unfaßbar sei; denn dann wäre sie nicht eine Offenbarung an und für den Menschengeist. Ist vielmehr dieser, wie wir eben gesehen, das Abbild des Dreieinigen, der ihn schuf, so wird sich in ihm wie in einem Spiegel das Urbild reflectiren; das persönliche Leben in Gott wird der Prototyp des menschlichen Geisteslebens, und

---

[1] Dante, Fegfeuer III. 34.

darum werden wir aus dem Lebensproceß dieses, der relativen, endlichen Persönlichkeit, wenn auch nicht in adäquater und homogener, so doch in analoger Weise auf jenen des absoluten Geisteslebens schließen dürfen.

Unsere Aufgabe wird demnach sein, daß wir zuerst das Dogma darlegen, wie es die Kirche ausgesprochen, und in bestimmte, jeden Irrthum und jede Entstellung abwehrende Formen gefaßt hat; daß wir seine Grundlage in den Lehren der Schrift und dem gläubigen Bewußtsein aller Zeiten vom Anfang an nachweisen, und endlich, so weit der beschränkten Geisteskraft dieß gestattet ist, aus der Analogie des creatürlichen Geisteslebens ein tieferes Verständniß dieses Mysteriums zu gewinnen suchen. Es ist ein Problem, erhaben und tiefsinnig, wie kein zweites mehr, an dem darum die Denker aller Zeiten bis zur Gegenwart herab sich versucht haben; und ist auch, um einen Gedanken des hl. Augustinus uns anzueignen, auf keinem Gebiete die Untersuchung so schwierig, der Irrthum so gefährlich, so ist doch auch die Frucht unserer Mühen nirgends so süß als gerade hier [1].

Die einfachste, älteste und prägnanteste Darstellung der Trinitätslehre bietet uns die Taufformel, vom Herrn selbst bestimmt und von der Kirche unwandelbar festgehalten: Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes [2]; sie enthält zugleich die Summe des Glaubens, das Bekenntniß des Neophyten [3]. Aus ihm

---

[1] Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. De Trinitat. I. 3.

[2] Matth. 28, 19.

[3] „Ich ermahne sie (die Neophyten), daß sie bewahren ungetrennt vom Vater und Sohne den Glauben an den hl. Geist, den sie ausgesprochen in der Taufe." Basil. de Spir. sto. C. X. n. 26.

ging in weiterer Fassung das apostolische Symbolum hervor, dessen Redaction den ersten Jahrhunderten, das aber seinem Inhalte nach den Aposteln entstammt [1]. Auf Grund der Offenbarungsthatsachen und der Momente der Heilsökonomie bekennt es in hoher Einfalt den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist: „Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde... Und an Jesum Christum seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau.... Ich glaube an den heiligen Geist." In dem Glauben an Gott den Vater hat die Kirche gegenüber jedweder polytheistischen, pantheistischen und häretischen Verunreinigung des Gottesbegriffes [2] ihn als den alleinen, absoluten Schöpfer und Herrn der Welt ausgesprochen; in der Lehre vom Sohne preist sie einem abstracten Deismus gegenüber, der eine unüberschreitbare Kluft zwischen Gott und der Welt befestigt, die Liebeshingabe ihres Gottes; in der Lehre vom Geiste erschaut sie sein perennirendes Walten in der erlösten und begnadigten Menschheit [3]. „Der Heide nimmt verschiedene und von einander getrennte Wesenheiten

---

[1] Die ältesten Väter nennen es die Glaubensregel, die apostolische Lehre, das urkirchliche System; vgl. Irenaeus adv. Haer. I. 2, 10. Tertullian. de Praescript. c. 37. Ambros. Epistol I. 7.

[2] Wie Irenäus (C. Haeres. I. 2) bemerkt, werden hiemit die gnostischen Lehren ausgeschlossen, welche eine Vielheit von Principien statuirten.

[3] Fidei et professionis ejus, qua Christiani sumus, caput est unius summi Dei in essentia unitas et in personis differentia; quo uno velut fundamento stat catholicae structura religionis atque ab Judaeorum et Gentilium pravitate distinguitur. Petav. De Trinitat. Praef. c. 1.

an," sagt Isidor von Pelusium [1], „der Jude dagegen nur eine Einheit der Person; die Personen aber erweitern zur heiligen Trias und zusammenfassen in der Einheit des Wesens ist die wahre und rechtmäßige Lehre." — Nähere Bestimmungen über dieses Geheimniß gab die Synode von Nicäa (325) auf Anlaß der Arianischen Häresie: „Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an Einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, der aus dem Vater geboren ist vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, Eines Wesens mit dem Vater, durch welchen Alles geschaffen ist... Und an den heiligen Geist [2], den Herrn, der lebendig macht, der ausgeht vom Vater und dem Sohne, welcher mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet" [3].

---

[1] Lib. II. Ep. 144. Ebenso Gregorius von Nazianz (Orat. XII): *μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη, καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη.* Und wieder (Orat. XL): Kaum habe ich Einen gedacht, so werde ich von Dreien umglänzt; kaum beginne ich Drei zu unterscheiden, so wende ich mich alsbald zu Einem hin. Vgl. Hergenröther, die göttl. Dreieinigkeit u. s. f. S. 22 ff.

[2] Die dogmatische Bestimmung bezüglich des hl. Geistes gab die Synode von Constantinopel (381) auf Anlaß der Macedonianer, welche den hl. Geist läugneten. Die ausdrückliche Erklärung des Ausganges des Geistes vom Vater und Sohne als einem Principe gab die Synode von Florenz (1439); eingeschaltet in das Symbolum wurde das „Filioque" auf der dritten Synode von Toledo (589). Die abendländische Formel ist nur die ausdrückliche Bestimmung, nicht Alteration des Dogmas.

[3] Die späteren Bekenntnisse ruhen sämmtlich auf dieser hier gegebenen Definition des Mysteriums. So Concil. Constantinop. IV. Act. 10. Lateran. IV. c. 2. Profess. Fidei Trident. Init.

Eine höchst bestimmte, genau formulirte Darstellung des Dogma's von der Trinität enthält das Symbolum, welches den Namen des hl. Athanasius[1] trägt. Nach dieser Darstellung verehren wir einen Gott in drei Personen, ohne daß wir weder die Personen mit einander vermengen noch das göttliche Wesen scheiden. Denn eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der hl. Geist. Und doch ist Eine die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, gleiche Herrlichkeit, gleichewige Majestät. Wie der Vater, so der Sohn, so der hl. Geist. Unerschaffen der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der hl. Geist. Unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der hl. Geist. Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger, wie auch nicht drei Unerschaffene, noch drei Unermeßliche, sondern Ein Unerschaffener und Ein Unermeßlicher. Ebenso ist allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Allmächtige, sondern nur Ein Allmächtiger[2]. So ist Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der hl. Geist. Und doch sind es nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott. So ist Herr der Vater, Herr der Sohn, Herr der hl. Geist. Und doch sind nicht drei Herrn, sondern nur Ein Herr. Wie wir daher jede Person im Einzelnen als Gott und

---

[1] Es gehört den früheren Jahrhunderten an (wahrscheinlich Ende des fünften), und ward in der Kirche allgemein recipirt.

[2] Es sind dieß eben Eigenschaften der Einen Wesenheit Gottes; darum können sie nur adjectivisch (der Sohn ist allmächtig u. s. w.), nicht als Substantive (es sind drei Allmächtige) ausgesagt werden, weil letzteres die Einheit des Wesens aufheben müßte, da es eine Dreiheit der Natur andeutet. Jedes göttliche Attribut kommt jeder Person zu, nicht als Person, sondern insoferne sie das eine göttliche Wesen besitzt.

Herrn in der christlichen Wahrheit bekennen müssen, so verbietet uns doch die katholische Religion, sie drei Götter oder Herrn zu nennen. Der Vater ist von Niemand gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt. Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern gezeugt. Der hl. Geist ist vom Vater und dem Sohne, nicht gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt, sondern ausgehend. So ist Ein Vater, nicht drei Väter, Ein Sohn, nicht drei Söhne, Ein hl. Geist, nicht drei hl. Geister. Und in dieser Dreiheit ist nichts vorher oder nachher, nichts größer oder kleiner, sondern alle drei Personen sind miteinander ewig zumal und gleich. So daß in Allem, wie schon oben gesagt wurde, die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehrt werden muß.

Es ist demnach die Eine göttliche Natur und Wesenheit [1], welche in drei Personen [2] subsistirt, so zwar, daß die Be-

---

[1] *οὐσία, φύσις, θεότης*; essentia, natura, substantia. Aristoteles (Cat. V. 1. 2) unterscheidet zwischen „*πρώτη*“ und „*δευτέρα οὐσία.*“ Jene bezeichnet ein für sich bestehendes Individuelles (*τόδε τι — οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ τὶς ἵππος*), diese einen, mehreren Individuen gemeinsamen Allgemeinbegriff (*ποιόν τι· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥςπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἄλλα κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον.* Cf. Metaph. VII. 33). Bei den Vätern, besonders nach der Synode von Nicäa, ist letztere Auffassung herkömmlich. Theodoret. H. E. IV. 7: *μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρίσι προςώποις, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τρίσι τελείαις ὑποστάσεσιν.* Cf. Athanas. Tom. ad Antioch. n. 5. 6. Cyrill. Alex. in Joan. p. 362. Theorian. adv. Armen. ap. De Labigne B. PP. T. XI. p. 441 sqq. Nach der auswärtigen (heidnischen) Weisheit, bemerkt Theodoret anderswo (Eranist. I.) ist kein Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις*, nach der Lehre der Väter dagegen unterscheiden sie sich wie das Gemeinsame und das Eigene, oder wie Art und Individuum.

[2] *πρόςωπον, ὑπόστασις* — persona, suppositum. Sowohl bei den Profan- wie heiligen Schriftstellern (Artemidor. *Ὁ ειροκριτ.*

zeichnungen: Vater, Sohn, Geist keine bloßen Erscheinungsformen sind, noch leere Namen, die für sich keine Subsistenz hätten; die eine Person ist nicht die andere, sondern real von ihr geschieden, aber die drei Personen sind Gott, einer und derselbe Gott. Weil Verschiedenheit der Person, aber Einheit des Wesens, so ist in Gott ein Anderer und ein Anderer, aber nicht ein Anderes und Anderes [1]. Dem

---

1 Hebr. 11, 1) bezeichnet ὑπόστασις zunächst das wirklich Seiende (im Gegensatz zum bloßen Phantasiegebilde), sodann aber ganz besonders das für sich Bestehen, Individuum, Person sein (τὴν καθ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ' ὃ σημαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διάφερον. Joan. Damasc. Dialect. c. 42. Cf. Petav. De Trinit. IV. 2. Wir sagen, bemerkt Theodoret (a. a. O.), „den Bestimmungen der Väter folgend, daß Hypostasis und Person (πρόσωπον) und Eigenthümlichkeit (ἰδιότης) dasselbe bezeichnen." „Wir sind überzeugt," sagt Origenes (In Joan. T. II. p. 56) „daß drei Hypostasen sind, der Vater, der Sohn und der hl. Geist."

[1] ἄλλος καὶ ἄλλος, aber nicht ἄλλο καὶ ἄλλο. Gregor. Nazianz Ep. 41 ad Cledon. Cf. Joan. Damasc. De fid. orthod. III. 6. Quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Et illa res non est generans nec genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur et Spiritus sanctus, qui procedit. Conc. Later. IV. c. 2. Thomas definirt substantia „cui convenit esse non in subjecto" (C. Gent. I. 25); Persona dagegen „significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scl. subsistens in natura rationali" (Summ. Theol. I. Qu. XXIX. Art. 3). Und Suarez (Disput. Metaphys. Disp. XXXIV. Sect. 1): Subsistere dicitur aliquid, in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse. In welchem Sinne die Lateiner das Wort persona gebrauchten, lehrt uns Augustinus. „Es ist schwierig", bemerkt er, „die Trias in Gott auszudrücken (De Trinit. V. 9): Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Cum conaretur humana inopia loquendo pro-

einen göttlichen Wesen kommt demnach die Dreipersönlichkeit als seine ihm eigenthümliche Subsistenzweise zu. — Doch, was ist Natur, was ist Person, wie verhält sich Natur zu Person? Suchen wir uns das Göttliche aus der Analogie des Menschlichen verständlich zu machen. Offenbar ist die Natur, Wesenheit eines Dinges mit der Individualität nicht identisch; denn die Natur ist ein Allgemeines, mehreren Gemeinsames, Unbestimmtes; das Bestimmte, Eigenthümliche wird sie erst durch die Individuation. So ist die Natur des Menschen allen Menschen gemeinsam; betrachte ich nur sie, und sehe ich ab von der Individualität, so ist zwischen zwei Menschen kein Unterschied; denn sie sind Menschen eben nur durch den Besitz der einen gemeinsamen Natur, der Menschheit. Aber diese Natur, beiden gemeinsam, existirt in beiden auf verschiedene Weise, gewinnt in ihnen eine besondere, eigenthümliche Bestimmung, wodurch der eine von dem andern sich unterscheidet, eben diese Person, dieses Individuum und kein Anderes ist. Die Natur in ihnen ist das Gemeinsame, die Persönlichkeit das Eigenthümliche, das nicht Mittheilbare [1]. Persönlichkeit ist die Existenzweise der geistigen Natur [2], wie die bloße Indivi-

---

ferre ad hominum sensus, .. timuit tres dicere essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius, quia dixit, in haeresim lapsus est. .. Quaesivit, quid tria diceret, et dixit substantias (ὑποστάσεις) sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit (wie bei den menschlichen Personen), sed singularitatem noluit." Wie Petavius (De Trinit. IV. 2, 1) bemerkt, bezeichnet demnach Person zunächst eine Relation in der Gottheit, mittelbar und indirect das göttliche Wesen. Persona divina significat relationem ut subsistentem. Thom. l. c. Qu. XXIX. Art. 4.

[1] ἄτομον, individuum.

[2] Propria hypostasis ratio in modo quodam existendi sita

duation, ein Einzelding, die Existenzweise ungeistiger Wesen ist. In der Wirklichkeit erscheint die Natur, Wesenheit nie ohne diese individuelle Form, die Persönlichkeit wird mit Recht das letzte Complement der (geistigen) Natur genannt; aber hieraus folgt keineswegs, daß wir nicht zwischen Natur und Persönlichkeit, Wesen und Individuation unterscheiden können und müssen. Während nun die Wesenheit des Menschen nur real wird und zur Wirklichkeit gelangt in den einzelnen Menschenindividuen, die Menschennatur demnach vervielfältigt wird mit der Vervielfältigung der Personen [1], existirt die eine Natur Gottes in dreifacher Existenzform, drei Personen, ohne daß die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens aufhebt. Ist demnach bei den Menschen die Einheit nur eine ideale (specifische), real (numerisch) dagegen ihre Vervielfältigung nach der Vielheit der Individuen, so ist in der göttlichen Trias die Einheit real (numerisch), die Geschiedenheit eine ideale, da Person und Natur nur im Gedanken (virtuell), aber nicht sachlich auseinander fallen, unterschieden, aber nicht geschieden sind. Jede Person ist Gott, und deßwegen Eins mit dem Wesen, wenn gleich nicht dessen alleinige und adäquate Subsistenzweise [2]; diese ist eben eine dreipersönliche, indem Vater, Sohn und Geist die eine und selbe Natur

---

est, quo substantia singularis et per se extat, idque perfecte. Petav. l. c. IV. 8, 8.

[1] In hominibus ideo tres personae tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est, differenter convenit eis secundum materialem divisionem. In tribus sunt tres humanitates numero differentes, et sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. Thom. Aquin. Opusc. III. 3.

[2] τρόπος ὑπάρξεως Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XII. p. 204.

haben, aber in verschiedener Weise: der Vater aus sich, der Sohn vom Vater, der Geist vom Vater und Sohne. Der Begriff Person in Gott drückt darum nothwendig eine Beziehung aus — Zeuger, Gezeugt, Gehaucht (Geist). Gerade hierin nun, in dieser Einheit des Wesens bei realer Verschiedenheit der Personen [1] unter sich, liegt das Geheimniß. Daß es uns Geheimniß ist und immer bleiben wird, hat darin seinen Grund, daß wir nur in endlichen, creatürlichen Zuständen entnommenen Begriffen uns das Göttliche denken können. Die Begriffe Natur und Person, wie wir sie im endlichen Geistesleben kennen, finden darum auf das unendliche, göttliche Leben, das Verhältniß von Natur und Person keineswegs eine adäquate, sondern nur analoge Anwendung [2].

Diese drei Personen werden als solche durch persönliche Merkmale — Eigenthümlichkeiten [3] — constituirt,

---

[1] Si relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum quod est Sabelliani erroris. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XXVIII. Art. 3. Eine Natur, sagt Gregorius von Nazianz (Orat. XXV. p. 441), in drei Personen, die für sich wirklich subsistiren. . . Es sollen die drei Personen unvermischt (*ἀσύγχυτοι*) gewahrt werden; die eine ist nicht die andere, aber das, was die andere (*οὐκ ὅσπερ, ἀλλ' ὅπερ ὁ ἄλλος*).

[2] Mit Recht sagt darum Möhler (Patrolog. S. 601): Die Trinität ist das eigentlichste Geheimniß, das mysterium *κατ' ἐξοχήν*, lebendig und wahr wie Gott selbst, und undurchschaubar wie sein Wesen, und darum der zarteste Gegenstand des Glaubens.

[3] *ἰδιώματα* (Basil. Ep. CXX. 5. *ἰδιότης*) Gregor. Nazianz. Orat. XXXII. p. 521. „Alle göttlichen Thätigkeiten," spricht Maximus (De divin. nominib. c. 2 Schol.), „werden der Trias gemeinsam zugeschrieben; aber bloß die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Hypostasen kommen für ihren Antheil und eigenthümlich einer jeden Hypostase zu, wie dem Vater, daß er Vater ist, so dem Sohne und dem hl. Geiste" (*μόναι δὲ αἱ χαρακτηριστικαὶ τῶν τριων ὑποστάσεων*

in denen ihr gegenseitiges Verhältniß und ihre Wechselbeziehung ausgesprochen ist, das sie eben als Personen constituirt. Der Vater hat kein Princip [1], aus dem er hervorgegangen, aber er zeugt den Sohn; der Sohn ist gezeugt [2] vom Vater, der Geist geht aus vom Vater und Sohn [3]. Diese Bestimmungen als eigenthümliche und unterscheidende Charaktere kommen nicht dem Wesen zu, das den Dreien gemein ist, sondern bezeichnen die Relationen, das Verhältniß der Personen zu einander [4]. In diesem Ausströmen des absoluten Wesens in drei Personen und Zurückströmen in die eine göttliche Natur ist zugleich die innige Durchdringung der Personen [5] begründet. Die Personen sind nicht

---

ἰδιότητες μερικῶς καὶ ἰδίως ἑκάστῃ ὑπόστασει πρόςεισιν). „Sie bezeichnen nicht die Natur", sagt Johannes Damascenus (De fid. orthod. I. 10), „sondern das gegenseitige Verhältniß und ihre Subsistenzform (*τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου δηλωτικά*). Daher das Axiom der Theologen: Omnia in divinis idem, ubi non occurrit relationis oppositio. Decr. pro Jacob. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. XXX. Art. 1. Anselm. De process. Sp. st. Augustin. Tract. XXIX. in Joan. Gregor. Nyssen. ad Adlab. II. p. 459. Das Wesen ist mittheilbar, die Eigenthümlichkeit, das nicht Mittheilbare, constituirt die Person, das Fürsichsein (*ὕπαρξις ἰδιοσύστατος*. Damasc. Dial. c. 42). Nihil in Deo secundum accidens dicitur, sed secundum relativum. Cf. Augustin. l. c. V. 4. 5. 8. Thom. l. c. Qu. XXVIII. Art. 3.

[1] Ihm kommt darum zu die *ἀναρχία*, *ἀγεννησία*, er ist *ἀρχή* und *πηγή* der Gottheit.

[2] Genitus, *γεγεννημένος*.

[3] Procedens, *ἐκπορευόμενος*.

[4] In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Symb. Fidei Conc. Tolet. XI.

[5] *περιχώρησις*, circumincessio (Joan. Damasc. De Fid. orthodox. III. c. 4. 5). Bei den Aelteren findet sich der Ausdruck *ἐνύπαρξις*. Mit diesem Ausdrucke ist sowohl die Verschiedenheit der Personen als die Einheit des Wesens, in welchem sie sich gegenseitig durch-

neben= und auseinander, sondern in= und durcheinander. So sind alle göttlichen Eigenschaften in dem Vater, welcher durch sein Wort die Welt erschaffen, und von Ewigkeit her den Rathschluß zu seinem Reiche gefaßt hat; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem Sohne, dem Worte, das von Anfang an bei Gott war und Gott ist, durch den Alles geschaffen worden, was geschaffen ist, der Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat [1]; alle göttlichen Eigenschaften sind in dem heiligen Geist, durch den uns der Vater und Sohn die Geheimnisse des Reiches geoffenbart und der die Tiefen der Gottheit erforscht.

Sehen wir nun zu, wie sich uns die Lehre von dem dreieinigen Gott in den Quellen der Offenbarung darstellt.

Vater, Sohn und Geist sind nicht Erscheinungsformen, Ausstrahlungen, Kräfte oder Thätigkeiten eines und desselben göttlichen Wesens, sondern es sind drei verschiedene Personen, von denen jede die eine göttliche Natur ganz besitzt; das ist in Kürze die Lehre des Herrn, anknüpfend an die Thatsachen der Heilsökonomie und diese bedingend. Der Vater ist es, der die Fülle der Liebe in sich vereint, der von Ewigkeit den Sohn geliebt, und diese Liebe überströmen läßt auf Alle, die an den Sohn glauben [2]. Er selbst aber, der Sohn, ist vom Vater ausgegangen, und herabgestiegen vom Himmel, wo er die Herrlichkeit mit ihm getheilt

---

dringen, das ewige Hervorgehen und Insichbleiben Gottes betont. Nec quoniam Trinitas est Deus, ideo triplex putandus est: alioquin minor erit Pater solus, aut Filius solus, cum semper ac inseparabiliter et ille cum Filio sit et iste cum Patre: non ut ambo sint Pater, aut ambo Filius, sed quia semper in invicem, neuter solus. Augustin. De Trinit. V. 7. Vgl. Joh. 10, 38. 14, 10. 17, 21. 1, 1.

[1] Joh. 1, 14. Phil. 2, 6. Hebr. 1, 3.

[2] Joh. 17, 26.

hatte, noch ehe die Welt war [1]; darum spricht er: „Ehe Abraham war, **bin** ich" [2], um das ewige, unveränderliche Leben der Gottheit zu bezeichnen. Er hat vom Vater das Leben, nicht als ein abhängiges, unselbstständiges, sondern im Princip, das absolute Leben, er ist darum Lebensquelle für Alle, die aus ihm Leben schöpfen [3]. Er und der Vater sind Eins [4], nicht bloß in moralischer (Willens-) Einigung, sondern in der Einheit des Wesens, so daß, wer ihn gesehen, den Vater gesehen [5], und Niemand ihm die Seinen entreißen kann, weil er, wie der Vater, allmächtiges Lebensprincip ist [6].

In der Stunde vor seinem Scheiden offenbart er seinen Jüngern die Person des hl. Geistes. Es ist sein Geist, der vom Vater und Sohne ausgeht, den er senden wird, damit er Zeugniß gebe für ihn [7]. Der Geist wird nicht reden von

---

[1] Joh. 17, 5. [2] Joh. 8, 58.

[3] Joh. 5, 26. [4] Joh. 10, 30. [5] Joh. 14, 9.

[6] Joh. 10, 28. „Wenn die Macht," bemerkt Chrysostomus (Homil. LXI. in Joan. 2), „eine ist, dann ist es auch die Wesenheit; wäre der Sohn geringeren Wesens, so wäre dieß ein freventlicher Ausspruch."

[7] Joh. 15, 26. 16, 7. 14, 16. 16, 13. Der Geist geht aus vom Vater **und** Sohn, lautet die symbolische Formel der Occidentalen; der Geist geht aus vom Vater **durch** den Sohn, ist die häufigere Bezeichnung bei den Orientalen. Sachlich ist kein Unterschied; letztere hebt die **Einheit** des **Princips** mehr hervor. Die Sendung des Geistes vom Sohne weist hin auf den ewigen Ausgang des Geistes vom Sohne (Athanas. C. Arian. I. 5. Basil. C. Eunom. III. 1. II. 34. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XLIII. Art. 2). Ginge der Geist nicht vom Vater und Sohne aus, dann wären Sohn und Geist nicht real geschieden (Bessarion ap. Arcud. Opusc. aurea circ. proc. Sp. sti. p. 232 sq.), da die bloße Verschiedenheit des Gezeugt- und Gehauchtseins keinen realen Unterschied der Personen begründen kann, sondern nur der Gegensatz der Relation (Symbol. Fidei Conc. Tolet. XI. Augustin. De Trinit. V. 14).

sich, sondern nur, was er gehört, wird er verkünden. Wie der Sohn das Wesen empfängt vom Vater [1], so empfängt der Geist Alles vom Vater und Sohn. Und wie Christus im Namen des Vaters in der Welt erschien [2], so wird der Geist im Namen des Sohnes vom Vater gesendet [3]. Er setzt das Werk der Erlösung in der Menschheit fort und vollendet es; er ist der Beistand, Lehrer und Tröster der Kirche des Neuen Bundes, die belebende Seele in dem großen Leibe Christi, der Kirche. Er ist der Geist der Wahrheit, der die Glieder derselben erleuchtend heiligt, den Sohn verklärt, die Welt überzeugt von der Sünde, die Nichtigkeit des von Wahn und Frevel beherrschten Lebens enthüllend, von der Gerechtigkeit und dem Gericht, das über die Welt bereits ergangen und vollzogen ist [4].

Aber erst am Schlusse seines Erdenlebens und nach seiner Auferstehung, in dem feierlichsten, ernstesten Augenblicke, als er die Apostel hinaussendet zur Predigt des Evangeliums für alle Völker und alle Zeiten, da sprach er den Inhalt alles Glaubens und Lebens, Mitte und Ende seines Evangeliums aus in den Worten: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes [5]. Dem Vater, Sohn und Geiste kommt Ein Name, Eine Natur und Wesenheit zu, Eine Wirksamkeit, denen darum in gleicher Weise der Täufling sich verpflichtet [6].

---

[1] Joh. 8, 26. [2] Joh. 5, 43.

[3] Joh. 16, 7. [4] Joh. 16, 8—10.

[5] Matth. 28, 19.

[6] Name, der Anschauung des Orientalen und dem Sprachgebrauch der hl. Schrift gemäß nicht eine rein äußerliche und zufällige Bezeichnung, sondern die Erscheinung des Wesens. Vgl. Deuteron. 12, 5. 11. 14, 23. 24. 3 Kön. 8, 29. Hierauf bezieht sich die Bedeutung der Namengebung und Namenumwandlung, wie des Abram in

In diesen Worten finden nun auch die Jünger die vollständige Erklärung jenes Vorganges bei der Taufe. Wie bei der ersten Schöpfung Gott durch sein Wort die Welt schuf, und sein Geist bildend über den Gewässern schwebte, so spricht Gott der Vater die zweite Schöpfung hier aus in seinem Sohne, über den der Geist in Gestalt einer Taube sich niederläßt [1].

Den Aposteln ist der Sohn Gottes, der Logos, der Eingeborne [2], wahrer Gott, wie der Vater; die Weisheit und Kraft Gottes [3], der da war, ist und sein wird [4], der wahrhaft Seiende, Licht und Leben [5]. Er ist das Wort, gezeugt vom Vater, wie unter Menschen das Wort gezeugt wird vom Geiste des Redenden. In Gestalt Gottes seiend und Gott gleich hat er Knechtsgestalt angenommen [6], er ist Ebenbild des unsichtbaren Vaters, in dem Alles geschaffen ist [7], Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und Bild seiner Wesenheit [8], großer Gott [9], Gott gepriesen in Ewigkeit [10].

Daß die Logoslehre kein Product alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie, sondern „original" sei, wird auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Forschung kaum mehr geläugnet [11]. „Der Logos des Philo", bemerkt Döllinger [12],

---

Abraham (Genes. 17, 5), Jakob in Israel (Genes. 32, 28), Simon in Petrus (Jos. 1, 43, vgl. Matth. 16, 18). Es ist demnach hier die Wesenseinheit und Verschiedenheit der Personen ausgesprochen, das Glaubensbekenntniß des Täuflings.

[1] Genes. 1, 1. 2. Matth. 3, 16 ff.

[2] Joh. 1, 14. [3] Joh. 1, 1. 1 Cor. 1, 24.

[4] Offenb. 1, 4. [5] Joh. 1, 4. 9.

[6] Phil. 2, 6. [7] Coloss. 1, 15—17.

[8] Hebr. 1, 3. [9] Tit. 2, 13. [10] Röm. 9, 5.

[11] Vgl. Lücke, Commentar zum Evangel. des Johannes. 2. Aufl. I. S. 245.

[12] Christenthum und Kirche, S. 167.

„ist keineswegs Eins mit dem des Johannes. Philo's Logos ist ein zweiter Gott, wird aber eigentlich nur mißbräuchlich Gott genannt, und Philo rühmt sogar die Juden, welche nicht dem stellvertretenden Offenbarer, dem Logos, sondern dem allmächtigen Gotte dienen [1], dem, der erhaben ist über alle „logische Natur." Philo's Logos ist eigentlich die platonische Ideenwelt, das Urbild der Ordnung und Harmonie in der endlichen Welt; er ist nicht der Schöpfer, sondern Gott hat nur nach ihm, als dem Urbilde und Muster, die Welt geschaffen und geordnet [2]. Bei Johannes dagegen ist der Logos nicht bloß die göttliche Ideenwelt, sondern Hypostase. Er ist nicht bloß Muster oder Vorbild der Schöpfung, sondern selbstschöpferisch; durch ihn ist die Welt geworden. Bei Philo ist der Logos die Quelle alles Lichtes, des geistigen sowohl wie des physisch-kosmischen; bei Johannes ist er nur das intellectuelle, moralische Licht, welches die Menschen erleuchtet und mit der sittlich-geistigen Finsterniß der Welt im Kampfe liegt. Philo kennt weder eine nähere Beziehung des Logos zum Messias, noch eine Menschwerdung desselben; sein Logos, dessen Persönlichkeit er nicht festzuhalten vermag, der sich ihm immer wieder zu einer Abstraction verflüchtigt, könnte gar nicht Mensch werden. Bei Johannes ist der Logos Fleisch geworden und damit als Messias erschienen" [3].

Aber nicht einmal den Ausdruck „Logos" verdankt Jo-

---

[1] Philon. Opp. ed. Mang. I. 413. II. 625.

[2] Es ist eben nichts anderes als das Reich der göttlichen Ideen (*κόσμος νοητός*), im Gegensatze zur sichtbaren, wirklichen Welt, *κ. αἰσθητός* (De migrat. Abrah. p. 437 ed. Mang.) — eine Wiederholung platonischer Gedanken, vgl. Tim. p. 30. 38. 47. Phileb. p. 30.

[3] Weitere Ausführungen über den Unterschied des Johanneischen und Philonischen Logos bei A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, S. 117 ff.

hannes der Alexandrinischen Religionsphilosophie, da dieser schon längst zugleich mit der Sache in der alttestamentlichen Offenbarung und Tradition vorhanden war. Schon die ersten Sätze der Genesis weisen auf diese inneren Unterschiede in der Gottheit hin, indem das Wort als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet wird. Die Theophanien, wo der „Engel Gottes" [1] erscheint, von Gott unterschieden und doch wieder Gott genannt wird; die Messianischen Weissagungen, in denen dem Messias göttliche Eigenschaften beigelegt werden, und derselbe geradezu „starker Gott" [2] heißt; die Schilderung der „Weisheit" und des „Wortes Gottes" [3], welche bei Gott war vom Anfange an und vor der Weltschöpfung, sein Pflegkind und Beisitzerin auf seinem Throne [4], von ihm geliebt, eingeweiht in alle göttlichen Geheimnisse und Rathgeberin bei seinen Werken [5], Abglanz des ewigen Lichts und das Bild seiner Güte, die ihr Besitzthum hat unter allen Völkern, Israel aber zum Eigenthum, und im heiligen Zelte über der Bundeslade wohnt [6] — das Alles gab dem denkenden Israeliten vielfach Anlaß zu Vermuthungen, die freilich erst der neue Bund zur Gewißheit erhoben hat. So erklärt es sich auch, daß in den Targumim, den chaldäischen Paraphrasen des alten Testaments, die Persönlichkeit des Wortes bereits auf das Bestimmteste ausgebildet erscheint, indem sie

---

[1] מַלְאַךְ יְהוָה Exod. 3, 2. 4; 23, 20. 21; 33, 2. 14. Num. 20, 16. Doch hat jene Erklärung, welche hier nur einen creatürlichen Engel sieht, durch den Gott besonders sich offenbart, ihre guten Gründe in dem Worte selbst, wie in dem alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch Hagg. 1, 13. Matth. 1, 20. 24. Auch lehrt die Schrift, daß Engel die Offenbarung Gottes vermittelten, Apostelgesch. 7, 53. Gal. 3, 19. Vgl. Jes. 37, 36. 2 Kön. 24, 16.

[2] אֵל גִּבּוֹר. [3] Jes. Sir. 1, 4. 5.

[4] Weish. 9, 4. [5] Weish. 8, 4.

[6] Weish. 7, 26. Jes. Sir. 24, 6—9. Sprüchw. 8, 2. 3; 30, 4.

„Wort Gottes“ [1] geradezu an vielen Stellen für „Gott“ setzen und für identisch mit dem Messias fassen. Wenn wir alle Stellen des alten Bundes, in denen diese Idee des persönlichen Wortes, der Weisheit entwickelt wird, von den Sprüchwörtern an bis zum Buche der Weisheit zusammenfassen, so bietet sich uns in der Darstellung des Johannes 1, 1—15 nur das Eine Neue, daß die Sophia, der Logos, die wahre Schechina, nämlich Gottes Wohnung auf Erden, in der er sich in seiner ganzen Fülle offenbart, in dem Menschen Jesu Fleisch geworden und unter uns gewandelt ist [2].

So nennt Johannes die zweite Hypostase der Gottheit Logos, anknüpfend an die Offenbarungsüberlieferung, falsche und einseitige Vorstellungen ausschließend und das Wesen wie Amt des Sohnes am schärfsten bezeichnend. Er ist geboren aus dem Vater von Ewigkeit, war darum schon im Anfang, bei Gott und Gott selbst; kein eigenes Wesen außer und neben Gott, kein zweiter Gott niederer Art [3], oder Mittelding zwischen Gott und Geschöpf. Er ist nicht geschaffen, aber durch ihn ist Alles geworden, er ist Princip des Lebens und des Lichtes für Alle.

Hat der Sohn in der Incarnation sich eingesenkt in

---

[1] שְׁכִינָה יְהוָֹה מֵימְרָא דַי יְהוָֹה. Wort Gottes, Wohnung Gottes. Lev. 23, 21. Deuteron. 1, 32. Lev. 9, 18. Exod. 23, 20. 21. Zach. 7, 12. 3 Kön. 8, 50; 18, 24.

[2] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit. In der „Schechina“ wohnt die Herrlichkeit Gottes, vgl. Berthold Christolog. Judaic. p. 120. „Er kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.“ Anspielung auf Jes. Sir. 24, 10 ff., wo Israel als „Eigenthum“ der Sophia erscheint.

[3] *δεύτερος θεός* (Euseb. Praepar. evangel. VII. 13) heißt bei Philo der *λόγος*, das älteste Geschöpf Gottes, *υἱός πρεσβύτερος*, indem die sichtbare Welt das jüngere *υ. νεώτερος* ist.

die Menschheit, so setzt der Geist durch seine Einwohnung das Werk des Sohnes fort und vollendet es. Wie der Herr in der Taufformel und seinen letzten Reden an die Jünger, so schildern auch die Apostel seine göttliche Persönlichkeit und Wirksamkeit. Von ihm geht alle außerordentliche Erleuchtung [1], von ihm gehen alle geistigen und sittlichen Güter im Leben der Menschheit aus [2], der Friede des inneren Menschen, Ruhe und Freudigkeit des Herzens [3]. Er wird ausdrücklich Gott [4] genannt, der in uns wie in seinem Tempel wohnt [5]. Dem Vater und dem Sohne beigeordnet, ist er wie diese Person und Gott.

Die Trinität erscheint zunächst bei den Aposteln in ihrer Beziehung zur Heilsökonomie dargestellt, der jedoch das ontologische, innere Verhältniß der Personen zu Grunde liegt. So wünscht Paulus in seinem Abschiedsgruße den Corinthern die Gnade Christi, die Liebe Gottes (des Vaters) und die Gemeinschaft des hl. Geistes [6], und Petrus weist auf die Thätigkeit des dreifaltigen Gottes hin in der Auserwählung durch den Rathschluß des Vaters, die Heiligung durch den Geist und die Besprengung mit dem Blute Christi [7].

Das sind die in den heiligen Schriften ausgesprochenen und in den Bekenntnissen der Kirche aufgezeichneten Grundzüge unseres Glaubens an die göttliche Dreieinigkeit. Sie bilden die Principien und Grundpfeiler, von wo alle späteren Lehrentwicklungen und nähern Bestimmungen ausge-

---

[1] 2 Petr. 1, 21. 2 Tim. 1, 7. 1 Theff. 1, 5. 1 Cor. 12, 3 ff.
[2] Gal. 5, 16 ff. 1 Cor. 6, 10 ff. Ephes. 5, 18.
[3] Ephes. 3, 16. 1 Theff. 1, 6.
[4] 1 Cor. 12, 6. Apostelgesch. 5, 3. 4.
[5] 1 Cor. 6, 19. [6] 2 Cor. 13, 13.
[7] 1 Petr. 1, 2.

gangen, und auf denen sie ruhen, welche wandellos und unverrückbar durch allen Wechsel der Jahrhunderte und alle Angriffe der Häresie immer dieselben geblieben sind. Im Dienste des Geistes, welcher die Kirche in alle Wahrheit einführt und unter steten Kämpfen gegen den Geist der Lüge, der in den Häresien als der Reaction des Juden- und Heidenthumes immer auf's Neue wieder auftauchte, wurde dieses Mysterium von den Vätern der Kirche immer klarer, immer tiefer, immer schärfer und bezeichnender erfaßt und dargestellt, bot es den mächtigsten und erhabensten Geistern aller Jahrhunderte den Angelpunkt ihres Glaubens, die reichste Nahrung für ihre Speculation — einem Dionysius von Alexandrien und jenem von Rom, einem Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanasius, Gregorius von Nazianz und Basilius, Cyrillus von Jerusalem und jenem von Alexandrien, einem Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo M., Gregor dem Großen, einem hl. Bernhard, Anselmus, Albert M., Thomas von Aquin bis herab auf Newton und Leibnitz.

Aber auch die Häresie in ihren drei großen Fractionen des einseitigen Monarchianismus (Sabellianismus Modalismus), Tritheismus und Subordinatianismus (Arianismus und Macedonianismus) bietet uns nur das Bild der einseitigen und darum falschen Auffassung, Auseinanderreißung der Wahrheitsmomente, welche im katholischen Dogma zur lebendigen Einheit verbunden erscheinen. Jede dieser Irrungen enthält Bruchtheile der Wahrheit; in ihrer Totalität angeschaut und mit Abstreifung ihrer falschen Voraussetzungen bilden sie einen neuen Beweis für die kirchliche Lehre, der sie folgen wie der Schatten dem Körper, die Entstellung dem ächten und ursprünglichen Gedanken. „Indem die Häretiker sich gegenseitig bekämpfen", sagt Hi-

larius[1], „bekräftigen sie den Glauben der Kirche; indem sie sich wechselseitig besiegen, wird ihr Sieg der Triumph der Kirche über alle."

Der Sabellianismus[2] geht von der Annahme aus, das höchste Wesen könne nur Eines, nicht bloß der Substanz, sondern auch der Person nach sein, und der Einheit des Wesens müsse jene der Hypostase nothwendig folgen. Ihm sind daher Vater, Sohn und Geist nicht innere, ewige[3] Unterschiede in der einen göttlichen Substanz, sondern vielmehr nur drei äußere, zeitliche Bezeichnungsweisen[4] der

---

[1] De Trinit. VII. 4.

[2] Sabellius, Presbyter in der Pentapolis (Afrika) 250—260 n. Chr. Aehnlich Beryllus von Bostra, Praxeas und Noetus.

[3] „Eine Monas", sagte er, „die sich zur Trias erweitert" (ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς) Athanas. C. Arian. IV. 12.

[4] πρόςωπον = Rolle, Larve nannte er sie, den kirchlichen Ausdruck mißdeutend, wobei er an dem Etymon eine gewisse Berechtigung fand. Auf die Verfänglichkeit dieses Ausdruckes machen die Väter aufmerksam, wie Basil. Ep. CCXIV. 3. CCXXXVI. 6. Athanas. Tom. ad Antioch. 5. 6, wo er den orthodoxen Sinn des Ausdruckes erklärt, wie er auf der Synode von Alexandrien (362) war festgestellt worden. Er mußte um so mehr beibehalten werden, als er für die Lateiner (persona) der passendste war, da substantia, als wörtliche Uebersetzung von ὑπόστασις zunächst das Wesen bezeichnet. Auf der Synode von Alexandrien verständigte man sich über die Bedeutung der Ausdrücke; diejenigen, welche eine ὑπόστασις annahmen, erklärten dieß im Sinne von οὐσία, die von drei Hypostasen sprachen, verstanden darunter die dreifache Subsistenzform des einen Wesens. Cf. Athanas. l. c. „Wir Orientalen," bemerkt Gregorius von Nazianz (Orat. XXI. 35) „sagen eine Wesenheit, drei Hypostasen, um die gemeinsame Natur und die besonderen Eigenthümlichkeiten auszudrücken. Im Gedanken sind die Italer mit uns eins, aber die Armuth ihrer Sprache erlaubt ihnen nicht, οὐσία und ὑπόστασις auseinander zu halten, daher haben sie den Ausdruck πρόσωπον eingeführt." „Um das Unaussprechliche auszusprechen," sagt Augustinus (De Trinit. VII. 4—6), „sagen unsere Griechen: una essentia, tres

einen göttlichen Person nach ihrer verschiedenen Offenbarung und Wirkungsweise in der Welt. Christus, der Sohn Gottes, ist deßwegen keine eigene Hypostase, sondern Gott der Vater selbst. Der jenseitige, an sich seiende Gott heißt Gott Vater; im Fleische erschienen, von einer Jungfrau geboren, leidend und sterbend — Gott Sohn [1]; aus seiner zeitlichen Wirksamkeit in der Kirche zurückkehrend in sein An-sich, heißt er Gott hl. Geist. So gab der Sabellianismus — Monarchianismus — lieber den Unterschied der Hypostasen auf, um nicht, wie er glaubte, eine Wesenstrennung setzen zu müssen.

Diesem falschen judaisirenden Monarchianismus steht die polytheistische Richtung gegenüber im Tritheismus. Dieser ssetzt mit der Dreiheit der Personen auch drei Wesen, und aßt die Einheit des letzteren nur als eine ideelle, begriffliche Einheit der Species, wie die Menschenindividuen ihre gemeinschaftliche Einheit in der menschlichen Natur haben. Die Trinität ist wesentlich Triplicität, es sind drei von einander geschiedene Naturen, drei Principien, von denen jedes in sich selbst seinen Ursprung hat. Wären nicht drei Gottheiten, argumentirten sie, dann wäre keine Trias [2].

Die dritte Fraction der antitrinitarischen Häresie und die furchtbarste und gewaltigste von allen bildet der Ver-

---

substantiae (ὑποστάσεις); wir Lateiner: una essentia vel substantia, tres personae.“ Cf. ibid. n. 9.

[1] Daher auch die Bezeichnung als „Patripassianer.“ Später ist es nicht der Vater selbst, sondern nur eine Ausstrahlung von ihm, was in Christus erscheint. Epiphan. Haeres. LXII. 1. „Mimis theatralibus ludit“, sagt von ihm Hilarius (De Trinit. VII. 39).

[2] Der Tritheismus ward ausgebildet durch Philoponus (560), seine Spuren finden sich jedoch ziemlich frühe. Vgl. Athanas. Orat. IV. C. Arian. Im Mittelalter erscheint der Abt Joachim als Tritheist, indem er nur eine specifische Einheit in der Trinität annahm.

mittlungsversuch zwischen dem abstracten Monarchianismus und Tritheismus — Subordinatianismus (Arianismus, Macedonianismus). Arius, Priester zu Alexandrien, stand auf um das Jahr 320 „und stieß das uralte und hochheilige Trinitätsdogma um“ [1], indem er die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und seine ewige Zeugung läugnete. Die Macedonianer (von Macedonius, Bischof zu Constantinopel, verw. im J. 381), auch Pneumatomachen, anerkannten großentheils die Gottheit des Sohnes, verwarfen aber jene des hl. Geistes. Um den Monotheismus festzuhalten, muß nach ihnen ein Verhältniß der Unterordnung der zweiten und dritten Person angenommen werden. Sohn und Geist, obgleich über alle Geschöpfe hoch erhaben, sind doch nur im uneigentlichen Sinne Gott, gottähnlich, aber nicht dem Vater wesensgleich [2]. Der Sohn ist das erste und unmittelbare Geschöpf Gottes, durch den die anderen Creaturen von Gott geschaffen sind [3]. — Wir

---

[1] Gregor. Naz. Orat. XXI. p. 386. Vorher der Ebionitismus, Theodotus und Artemon, im 3. Jahrhundert Paul von Samosata.

[2] ἑτερούσιος oder auch ὁμοιούσιος, aber nicht ὁμοούσιος; letzteres Wort war das Symbol, in dem die Rechtgläubigen sich erkannten.

[3] Dieses ihre Formel: Es war (eine Zeit), wo er (der Sohn) nicht war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), während die Rechtgläubigen auf die Unanwendbarkeit unserer Kategorien der Zeit (Wann? Vorher, Nachher) hinwiesen. „Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius,“ sagt darum das Symbolum Athanas. „Sohn und Geist gehen aus unzeitlich und über alle Rede“ (ἀχρόνως καὶ ὑπὲρ λόγον), sagt Gregorius von Nazianz (Orat. XIII. p. 209). Die Ewigkeit des trinitarischen Processes in Gott fällt zusammen mit dessen Immanenz. Letztere läugnete die Häresie, darum mußte sie folgerecht ein zeitliches Ausgehen annehmen. „Uterque“, sagt tiefblickend Thomas (Summ. Theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1), (Arius nämlich wie

sehen, dem Wesen nach ist auch der Subordinatianismus Monarchianismus, aber er hält zum Unterschiede von jenem an den drei Hypostasen fest, die er nach seiner Weise bestimmt.

Indem nun aber die Kirche den Kampf gegen diese dreifache Form der Häresie aufnahm, hat sie das Christenthum als solches gerettet. Denn Sabellianismus wie Arianismus sind nur die letzten Versuche, in denen das sinkende Juden- und Heidenthum seine alte, durch Christus völlig umgestaltete Gottes- und Weltanschauung festzuhalten strebte. Wollen wir diesen Gegensatz noch schärfer bezeichnen, so ist es der Deismus, der eine Scheidewand aufrichtet zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, eine Liebesthat, Liebesoffenbarung Gottes an und in der Creatur läugnet, was im Arianismus und Sabellianismus uns entgegentritt. Das Bekenntniß der vollkommensten Offenbarung Gottes an die Welt durch den Sohn im Geiste, das Zeugniß seiner höchsten und rückhaltlosesten Liebesthat — das ist das Wesen, der eigentliche Kern des Christenthums. Und das ist es, was in der Trinitätslehre an den Tag tritt, und uns deren tiefste Bedeutung aufschließt [1].

Sabellius) „accepit processionem secundum quod est aliquid ad extra. Neuter posuit processionem in ipso Deo."

[1] Nach Strauß soll das Trinitätsdogma durch eine „Verschmelzung des Jüdischen und Heidnischen in der Kirche" entstanden sein. Allein gerade das specifisch Jüdische — die abstracte Einheit Gottes, und das specifisch Heidnische, die Vielheit und Unterordnung der Götter, werden in diesem Dogma ausgeschlossen. Der Platonismus dagegen, dessen Einfluß von Manchen betont wurde, ist so weit entfernt, irgendwie zur Bildung dieses Dogma's mitgewirkt zu haben, daß gerade die antitrinitarischen Secten von ihm ausgingen und in ihm ihren Stützpunkt suchten, namentlich der Arianismus. Vgl. Athanas. de decr. Synod. Nic. c. 8. Id. C. Arian. Or. II. 24.

Indem der Arianismus nur den Vater Gott nennt, den Sohn und Geist aber als Geschöpfe bezeichnet, sinkt er auf den Standpunkt der äußerlichen, starren, jüdisch-mohammedanischen Gotteslehre zurück. Gott thront in unnahbarer Majestät über seiner Welt; wohl erblickt der denkende Geist die Hieroglyphen, hineingeschrieben in die Natur von Gottes Hand, und ahnt in der Geschichte das Walten göttlicher Kräfte; aber Ihn selbst erschaut er nicht. Gerade dieß aber, die Erscheinung, Wohnung Gottes auf Erden, ist die Krone aller Werke Gottes und das letzte und höchste Stadium der Offenbarung nach einer viertausendjährigen Geschichte, welches das Wort des Apostels uns verkündet: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen." Und was der andere Jünger vom Herrn verlangt, das ist der Ruf der gesammten Menschheit vom Anfange an: Herr, zeige uns den Vater![1] Der Herr antwortet: Philippus, wer mich sieht, sieht den Vater. Das ist die Erfüllung aller Verheißungen, die je der Welt geworden, Inhalt der begeisterten Reden der Propheten[2]. Ist aber Christus nicht Gott, dann haben wir nur einen verborgenen Gott; und ist Christus auch das erste aller Geschöpfe, so ist er doch ein Geschöpf, und nimmer schauen wir in ihm den Vater, denn ein unendlicher Abstand scheidet das Geschöpf von seinem Schöpfer. Dann aber ist das Christenthum nicht die letzte, höchste, vollendete Gottesoffenbarung; denn nur Gott kann Gott Gottes würdig offenbaren, und nur der

„Gott," sagten die Arianer, „kann nicht unmittelbar mit der Welt in Berührung treten." Ihr Princip ist demnach der platonisch-alexandrinische Dualismus. Vgl. Möhler, Athanasius der Große I. S. 195.

[1] Joh. 14, 8.

[2] Und auf Erden ward er gesehen und mit den Menschen pflegte er Umgang. Bar. 3, 38.

Gottmensch, der Gottheit und Menschheit, das Höchste und Niederste in sich zur Lebenseinheit verbindet, kann im vollen und eigentlichen Sinne Mittler werden, welcher die Scheidewand niederwirft, die aufgerichtet steht zwischen Gott und der Welt. Und wie nur Gott Gott vollkommen offenbaren kann, so lernen wir auch nur Gott durch Gott vollkommen kennen, und vermögen nur in Gott Gott zu lieben, in und durch Gott ihm wohlgefällig zu sein [1]. In Gott dem Geiste, der als Gabe uns in der Rechtfertigung geschenkt wird, glauben, hoffen und lieben wir [2]. So gelangen wir zum Vater durch den

---

[1] Parum est, sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati; verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret. Quid vero hujus rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei filius, immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis et pro nobis accipiens quod non erat, praeter naturae suae detrimentum nostrum dignatus inire consortium, prius sine ullo suo malo merito, mala nostra perferret: ac sic jam credentibus, quanti nos diligeret Deus, et quod desperabamus jam sperantibus, dona in nos sua, sine ullis bonis meritis nostris, imo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferat. Augustin. De Trinit. XIII. 10. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo non iniquus, sed tamen infirmus; ut ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo; ex eo, quod infirmat, propinquaret tibi. Id. in Ps. 29.

[2] Basil. Ep. 349 cf. Petav. de Trinit. VII. 13. Vgl. S. 61.

Sohn im heiligen Geiste, treten in Vereinigung mit der Gottheit selbst, und kosten den Frieden Gottes, der da ist über alle Vernunft [1].

Es ist dieselbe judaisirende Richtung, die, wenngleich in anderer Gestalt, durch die Lehre des Sabellius „in dem Gewande des Christenthums, in die Predigt des göttlichen Wortes eingeführt ward." Denn wer sagt, daß Vater, Sohn und Geist Eins dem Wesen nach sei und nur mit drei Gesichtern erscheine [2], läugnet der nicht die ewige Subsistenz des Eingeborenen? Er läugnet aber auch seine Herabkunft zu unserm Heile, sein Hinabsteigen zur Vorhölle, seine Auferstehung und Wiederkunft zum Gericht; er läugnet auch die dem hl. Geiste eigenthümlich zukommenden Wirksamkeiten [3]. Es ist die Offenbarungstrinität ein leeres, wesenloses Wort ohne die Wesenstrinität [4]; jene ruht auf dieser, und so ist im Sabellianismus der Gesammtbestand der christlichen Heilsordnung untergraben. Indem aber Sabellius, wie Athanasius [5] berichtet, den Vater von der göttlichen Monas unterschied und diese Monas in eine Trias, Vater, Sohn und Geist, auseinandergehen läßt, bildet seine Lehre den Keim der späteren pantheistischen Ausdeutungen des Trinitätsdogma's [6] im Sinne eines pantheistisch-kosmogonischen Processes. „Der absolute Geist", sagt Hegel [7], „ist das

---

[1] 1 Thess. 1, 6. Röm. 5, 5. 8, 16. Gal. 4, 6. Ephes. 1, 13. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 26.

[2] „ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον."

[3] Basil. Ep. CCX. 3. Athanas. C. Arian. Orat. IV. 25.

[4] „τρόπος ὑπάρξεως," „τρόπος ἀποκαλύψεως."

[5] C. Arian. Orat. IV. 13.

[6] Böhme, Schelling, Schleiermacher, Hegel.

[7] WW. XVII. S. 523. Nach Schleiermacher (der christl. Glaube. I. Bd. S. 185 ff.) ist die in der Welt vor sich gehende Entwicklung nur die Entwicklung Gottes. Er setzt für diesen Proceß,

ewige, sich selbst gleiche Wesen, das sich ein anderes wird und dieses als sich selbst erkennt; das Unwandelbare, welches dieß so ist, daß es aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt. Dieß ist in der christlichen Religion so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein anderes wird, die Welt erschafft. Diese ist gesetzt als ein anderes. Hierzu tritt denn weiterhin dieß Moment, daß dieses Andere an ihm selbst nicht ein anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist denn drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste (!)."

Fassen wir aber das Gemeinsame dieses dreifachen Irrthums, des Arianismus, Tritheismus und Sabellianismus (Modalismus) zusammen, so begegnen wir in allen Dreien der falschen Voraussetzung einer schlechthinigen Identität von Wesen und Person, während das Dogma der Kirche gerade auf dem virtuellen Unterschiede beider ruht, und diesen immer festgehalten hat. Es stellt sich demnach, wie hieraus von selbst sich ergibt, dieß als das Gemeinsame aller Häresien heraus, daß sie die immanente Thätigkeit Gottes, den inneren Proceß im göttlichen Leben läugnen und verkennen. Andererseits, indem die Häresie immerfort zwischen den beiden Extremen des starren Monarchianismus und Tritheismus sich bewegt, bestätigt sie den göttlichen Charakter der Lehre, welche beide Gegensätze durch die Unterscheidung von Natur und Person (Hypostase) vermittelt, eine Unterscheidung,

---

wie Sabellius, drei Perioden. Der erste Proceß ist das Naturwerden Gottes; sodann die eigentliche Menschwerdung Gottes, endlich im dritten Stadium das Geistwerden Gottes. Vgl. Staudenmaier, Phil. des Christenth. I. S. 373 ff.

welche, wenn sie gleich nur in analoger Weise im Endlichen erscheint, doch ihre vollste objective Begründung in dem alles Endliche überragenden Leben Gottes hat.

Gehen wir nun nach Darlegung des Lehrinhaltes und seiner positiven Begründung aus den Quellen der Offenbarung zur letzten Frage, die uns noch übrigt: Läßt sich das Mysterium des dreieinigen Gottes vor dem denkenden Geiste rechtfertigen? Oder ist es, weil dem Denken Gewalt anthuend, abzuweisen? So meint Strauß[1]. „Fürwahr," belehrt er uns, nachdem er die Einreden der früheren Bekämpfer dieses Dogma's aufgeführt und sich angeeignet hat, „wer das Symbolum Quicunque beschworen hatte, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." Es ist klar, die Aufgabe der Vernunft diesem Mysterium gegenüber ist eine doppelte; sie kann es versuchen, den Inhalt desselben dem Denken zu vermitteln, ihn irgendwie speculativ zu erfassen. Und sollte dieß kein Resultat ergeben, so folgt doch hieraus noch keineswegs das erstere, der absolute Widerspruch gegen die Gesetze unseres Denkens. Immerhin bleibt es dann die Aufgabe des Apologeten, die Einwürfe des Gegners zurückzuweisen, selbst in dem Falle, daß sich positiv für den speculativen Nachweis der Lehre keine Beweismomente ergeben sollten[2].

„Die Lehre von der Trinität ist vernunftwidrig", sagten

---

[1] Glaubenslehre I. Bd. S. 460.

[2] Si adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem adducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. I. Art. 8.

die Socinianer[1], und nach ihnen Bayle[2], Wegscheider, Baur[3] u. A.; „denn es soll hier Eins soviel als drei, drei soviel als Eins sein; nur Ein wahrer Gott, und doch soll jede Person wahrer Gott sein, so daß diese Lehre nothwendig entweder zum Sabellianismus oder Tritheismus hintreibt; letzteres, wenn der Unterschied als ein realer, wirklicher, jenes, wenn er als ein gedachter, ideeller aufgefaßt wird."

Mit Recht bemerkt hiergegen Kuhn[4]: „Gegen so völlig oberflächliche und seichte, ja gänzlich ungehörige, weil der Sache fremdartige Auffassungen würde ein einfacher Protest genügen. Es genügt zu bemerken, daß das Dogma von der Trinität kein Rechenexempel, sondern eine, das tiefste Denken aufregende und in Anspruch nehmende metaphysische Lehre, und mit solcher Auffassung daher nur der Beweis geführt sei entweder der Gedankenlosigkeit oder der principiellen Voreingenommenheit gegen den christlichen Glauben. In keiner Lehre von Gott, am wenigsten aber in dieser fundamentalen Offenbarungslehre, kann es sich darum handeln, das absolute Wesen völlig in den Gesichtskreis des reflectirenden Verstandes zu bringen, eine Erkenntniß zu postuliren, welche so klar ist — wie pures Wasser. — Allen Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen, auch den bloß vernünftigen, ist es wesentlich eigenthümlich, daß sie dem Denken Schwierigkeiten bereiten, weil sie ihm einen — nach Inhalt und Tiefe — unendlichen Inhalt zuführen,

---

[1] F. Socin. Christian. relig. breviss. institut. Bibl. F. F. Polon. I. p. 652 seqq.

[2] S. v. Pyrrhonisme.

[3] Lehre von der Dreieinigkeit III. 562. Vgl. Strauß a. a. O. 467.

[4] Dogmatik, II. Thl. S. 523.

für den seine Kategorien viel zu enge und beschränkt sind, um ihn gänzlich in sich aufzunehmen und zu bewältigen [1]." Hätten wir das Dogma von der Trinität begriffen, dann hätten wir den ersten Satz unsers Glaubens und jeder tieferen Gotteserkenntniß geläugnet, nämlich daß Gott ein unendliches und eben darum unbegreifliches Wesen ist. Die Trinität ist das Zeugniß, Ausdruck und Siegel dieser Unbegreiflichkeit. — Was übrigens die vorgebrachten Schwierigkeiten selbst angeht, so sind sie sämmtlich der Art, daß „ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genugsame Aufmerksamkeit haben kann und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, im Stande ist, auf die verwirrendsten Einwürfe gegen die Wahrheit zu antworten, wofern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen und man wird allezeit ein

[1] So sagt Leibnitz (Sur la conform. de la foi avec la raison § 3): Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux, qui commettent ensemble la philosophie et la théologie: ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce qui peut se prouver à priori, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, qu'on appelle motifs de crédibilité, c'est de les pouvoir soutenir contre les objections . . . tout ce qui peut être refuté d'une manière solide et demonstrative ne pouvant manquer d'être faux.

Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der Form gefehlt, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen sind [1]." Der Satz: „Was gleich ist einem Dritten, ist gleich unter sich" [2] trifft darum mit Nichten das Mysterium der Trinität, da die drei Personen dem Wesen nach gleich und identisch, aber nicht gleich sind als Personen, demnach in der Dreipersönlichkeit verschieden; der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Geist ist Gott, aber darum ist nicht der Vater der Sohn und der Sohn der Geist. Die falsche, unerwiesene und unphilosophische Voraussetzung aller der genannten Einwürfe ist eben diese, daß sie das Verhältniß von Wesen und Person in gleicher Weise für die unendliche wie für die endliche Natur statuiren. Der Unterschied von Wesen und Person, den unser Denken in

---

[1] Leibnitz, sur la conform. de la foi avec la raison, § 27. Selbst Hegel sagt in dieser Beziehung ganz wahr (Religionsphilosophie II. 186. Anm.): Gegen diese Wahrheit, daß Gott der Dreieinige ist, bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor: drei können nicht eins sein u. s. f. Allein von den drei als Zahl ist hier gar keine Rede; es ist die gedanken- und begriffsloseste Weise, diese Form hereinzubringen.

[2] Schon Thomas von Aquin beantwortet diesen Einwurf (Summ. Theolog. I. Qu. XXVIII. Art. 3): Ad primum ergo dicendum, quod quaecunque uni et eidem sunt eadam sibi invicem sunt eadem in his, quae sunt idem re et ratione; non autem in his, quae differunt ratione. Unde Philosophus ibidem (3 Physic. 21) dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur, quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

allen endlichen Erscheinungen setzen muß, muß auch auf Seiten Gottes sich wiederfinden, aber nicht in adäquater, sondern analoger Weise[1]. Es tritt auch in dieser Frage jenes Gesetz wieder hervor, welches wir bei der Betrachtung von Gottes Dasein und Wesen als das oberste Princip und die leitende Norm unserer Gotteserkenntniß bezeichnet haben. Was in den Geschöpfen an Vollkommenheit sich findet, das muß in Gott, als der obersten Ursache, zuerst gefunden werden, aber in einer Gottes, des Unendlichen, würdigen Weise, daher nur in Analogie mit den creatürlichen Dingen. Was wir daher in einer Reihe logisch und ontologisch geschiedener Begriffe fassen[2], die Idee der Gerechtigkeit, Weisheit, Barmherzigkeit, Persönlichkeit u. s. f., das muß nothwendig auch in Gott wieder erscheinen, aber in ihm, als dem reinsten Geiste, reinster Thätigkeit, dem einfachsten Wesen, nicht geschieden, wie in der Creatur, nicht aus- und nebeneinander liegend, sondern in- und durcheinander; die göttliche Natur ist eben „einheitlicher als alles Theilbare und Creatürliche, und wieder reicher und ausgedehnter als alles rein Monadische[3].“ Eine Läugnung jedweder virtuellen Unterscheidung[4] in Gott, und für unsere Frage insbesondere die Läugnung des virtuellen Unterschiedes zwischen Wesen und

---

[1] Individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cujus tale individuum est et ei convenit negatio divisibilitatis. Cf. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. XL. Art. 2 . . . Individuum addit supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa. Suarez, Metaphys. Disput. V. Sect. II. 8. 16.

[2] Die Gerechtigkeit ist begrifflich und an sich nicht die Barmherzigkeit, das Wesen Gottes begrifflich und an sich nicht die Person.

[3] Gregor. Naz. Orat. XXIV. p. 428.

[4] Distinctio virtualis seu rationis ratiocinatae (κατ᾽ ἐπίνοιαν).

Person kann nur da mit Consequenz ausgesprochen werden, wo dem menschlichen Gedanken jede Erkenntniß des Göttlichen abgesprochen wird[1]. Werden jedoch diese Analogien, hergenommen von den endlichen Verhältnissen, über Gebühr betont, so daß sie als adäquate Bestimmungen des göttlichen Wesens erscheinen, dann tritt nothwendig der Irrthum ein, wie dieß uns die Geschichte der alten wie neuen Bekämpfer der heiligen Trinität beweist[2].

Aber gerade in dieser Analogie der endlichen Dinge mit dem Unendlichen liegen auch, wie die Gefahren der Abirrung,

---

[1] Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas: quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis autem recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Thom. Aquin. 1 c. I. Qu. XIII. Art. 4. Persona significat id, quod est perfectissimum, in tota natura, scil. subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo, quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen de Deo dicatur, non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina. Id. l. c. Qu. XXIX. Art. 3.

[2] So gehen namentlich die Einwendung der Socinianer, Schleiermacher's (Glaubenslehre, II. S. 509) u. a. von der einseitigen und unberechtigten Geltendmachung der endlichen Begriffe von Natur und Person aus.

wird sie über ihr Ziel hinausgetrieben, so die Momente für die speculative Erfassung des Dogma's. „Die sinnlichen Dinge", sagt Thomas von Aquin[1], „aus deren Betrachtung die Vernunft zur Erkenntniß des Uebersinnlichen aufsteigt, tragen in sich eine Spur der Aehnlichkeit mit Gott, da sie nämlich sind und gut sind; doch ist diese so mangelhaft, daß sie unmöglich hinreicht, uns das Wesen Gottes klar vorzustellen. Es tragen nämlich die Wirkungen Aehnlichkeit mit den Ursachen in sich, aus denen sie hervorgegangen sind, da jedes Agens ein sich Aehnliches wirkt; aber die Wirkung stellt nicht immer die ganze Aehnlichkeit der Ursache dar. Darum ist das Verhältniß der menschlichen Vernunft, den Wahrheiten des Glaubens gegenüber, die bloß den das Wesen Gottes Schauenden ganz bekannt sind, dieses: Es kann die Vernunft wahre Analogien des Glaubens finden, welche jedoch nicht hinreichen, um einen vollgültigen eigentlichen Beweis und ein völliges Begreifen desselben zu begründen[2]. Nützlich aber ist es immerhin, daß

---

[1] Contr. Gentes I. 9. Aehnlich Basil. c. Eunom. II. 32.

[2] Hier ist der Ausgangspunkt für den Irrthum Günther's. „Wenn es als eine Wahrheit gilt," sagt er (Euristheus und Heracles S. 436), „daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, so müsse es auch als Wahrheit gelten, daß sich vom Ebenbilde zum Urbilde hinüber eine Brücke müsse schlagen lassen, in der Voraussetzung, daß der Mensch im Stande sei, sich selbst zu erkennen, weil er Geist ist. . . . Liegt aber diese Kraft der Selbsterkenntniß in ihm, so ist auch die Wirkung in seiner Gewalt (Gott nämlich als den Dreieinigen zu erkennen), und er hat sie nicht wo anders her (d. h. aus übernatürlicher Offenbarung) zu erwarten." Mit Recht hat Kuhn (a. a. O. S. 644) darauf geantwortet: „Diese Erkenntniß Gottes ist, so weit sie positiv-inhaltlich, eine bloß analogisch-wahre . . . Das muß als der wesentliche Charakter unserer Gotteserkenntniß so lange festgehalten und in dieser Weise ihre Wahrheit beurtheilt werden, daß der menschliche Geist trotz seiner Ebenbildlichkeit doch ein außer-

die Vernunft sich in der speculativen Untersuchung bethätige, wenn auch die Frucht noch so gering sein sollte, vorausge-

göttlicher (geschaffener), anderer Natur und wesentlich nicht bloß durch Beschränkung (determinatio, negatio) von dem göttlichen verschieden ist.... Es ist nicht anders möglich, entweder muß das göttliche Wesen pantheistisch in die Endlichkeit hereingezogen und den Beschränkungen derselben unterworfen, oder aber die menschliche Erkenntniß Gottes als eine beschränkte, unangemessene, das Absolute nicht absolut erfassende und bezeichnende hingenommen und erkannt werden." Klar hat dieß schon der hl. Thomas gesehen, indem er nachweist, daß Gott als Princip alles Seins und reines Sein über allem creatürlichen Sein steht, die Creatur demnach nur eine unvollkommene Aehnlichkeit mit Gott, die darauf ruhende Erkenntniß Gottes durch die Creatur somit gleichfalls nur eine unvollkommene, d. i. analoge ist. Denn nicht einmal das Sein kann als genus angenommen werden, dem das creatürliche und göttliche Sein unterstellt wären, da einerseits das Sein kein genus bilden kann (Cf. Aristotel. Metaphys. II. 3. οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος), andererseits Gott wegen der unendlichen Einfachheit und Fülle seines Wesens über allem genus steht. Summ. Theolog. I. Qu. III. Art. 5: Deus est principium totius esse, unde non continetur in aliquo genere sicut principium. Cf. Ibid. Qu. XIII. Art. 5. und De Ver. Qu. II. Art. 11: Impossibile est, aliquid univoce (συνωνύμως cf. Aristotel. Categor. I. 1) praedicari de Deo et de creatura. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum, de quibus nomen univoce praedicatur, et sic quantum ad illius nominis rationem, univoca in aliquo aequalia sunt.... Creatura autem, quantumcunque imitatur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione sibi aliquid conveniat et Deo. Illa enim, quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae seu quiditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem, quod esse, ita scientia idem est, quod scientem esse in eo. Unde cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura

setzt, daß man nicht von der Anmaßung ausgeht, das Geheimniß begreifen und demonstriren zu wollen; denn es ist ein süßer Gewinn, wenn sie in diesen erhabenen Wahrheiten auch nur eine schwache und geringe Einsicht erlangt[1]." Und in Bezug auf die speculative Erkenntniß der Trinität insbesondere sagt er[2]: „Ich behaupte, daß es unmöglich ist, auf dem Wege der natürlichen Vernunft zur Erkenntniß der Personendreiheit in Gott zu gelangen. Es ist nämlich bewiesen worden, daß der Mensch nur mittelst Erkenntniß der Creaturen zur Erkenntniß Gottes auf-

---

pertingat ad eandem rationem habendi aliquid, quod habet Deus, sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat. . . . Nec tamen potest dici, quod omnino aequivoce (ὁμωνύμως cf. Aristot. l. c.) praedicetur, quidquid de Deo et creatura dicitur, quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo, et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas. . . . Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicetur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem.

[1] Thomas wiederholt hier einen der aristotelischen Philosophie geläufigen Gedanken (Aristotel. Eth. N. X. 7). „Ist es auch dem Umfange nach wenig," heißt es dort, „was wir erreichen, seinem Werthe und seiner Bedeutung nach läßt es doch alles Andere hinter sich."

[2] Summ. Theolog. I. Qu. XXXII. Art. 1: „Qui autem," fährt er fort, „probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. . . . Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem adducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus."

steigen kann; sie führen nämlich zu Gott hin, wie die Wirkung zur Ursache. Das also allein kann die Vernunft von Gott erkennen, was ihm nothwendig zukommen muß als oberstem Princip aller Dinge. Die schöpferische Kraft aber, weil dem Wesen angehörig, ist allen drei göttlichen Personen gemein. Darum kann die natürliche Vernunft von Gott nur erkennen, was sich auf die Einheit des Wesens, nicht aber, was sich auf die Verschiedenheit der Personen bezieht."

Es hat hiemit Thomas nach dem Vorgange [1] der Väter nur die Gesichtspunkte festgesetzt, von denen die Speculation geleitet werden muß, wenn sie in die Tiefen dieses Mysteriums einzudringen versucht, will sie nicht Gefahr laufen, sich zu verirren und Phantasiebilder an die Stelle des Dogma's zu setzen [2]. Das wahre Verständniß kann nur vom kirchlichen Lehrbegriff ausgehen und darf nie im Verlaufe der Untersuchung gegen denselben verstoßen [3]. Und es wird keine Erklärung, kein Reconstruktionsversuch den Anspruch machen dürfen, den immanenten Proceß im Leben der Gottheit erschöpfend erfaßt und dargestellt zu haben. Es bleibt dem endlichen Geiste Geheimniß.

---

[1] Basil. Homil. XXIX. Iren. adv. Haeres. II. 48. Gregor. Nazianz. Orat. XXXVII. p. 597.

[2] Was Leibnitz vor Jahrhunderten sagte, findet noch immer seine Anwendung (Theodic. I): On peut dire des explications des mystères qui se debitent par-ci, par-là, ce que la reine de Suède disait sur la couronne, qu'elle avait quittée: Non mi bisogna e non mi basta.

[3] Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per hujusmodi rationes sufficienter probetur mysterium trinitatis. Id. l. c. „Quod ad istam quaestionem attinet," sagt Augustinus (De Trinit. IX. 1. 49), „credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum... Hoc autem quaeramus intelligere, ab eo ipso, quem intelligere volumus, auxilium precantes.

Auf der andern Seite ist die Schule weit entfernt, dem Denken jeden Versuch zur Erfassung des Geheimnisses zu wehren. Thomas hebt vielmehr nach dem Vorgange des hl. Augustinus [1] ausdrücklich hervor, daß wir nothwendig in der Creatur eine Spur der Trinität finden. In jeder Wirkung nämlich, sagt er, erscheine die Ursache in irgend einer Weise, aber auf verschiedene Art. Es gebe nämlich Wirkungen, in denen bloß die wirkende Kraft überhaupt, nicht die Form oder Art derselben erscheine, wie im Rauch das Feuer erscheine; und dieß sei eine Wirkung der Spur nach [2]. Denn aus der Spur erkennen wir, daß Einer vorübergegangen ist, aber nicht wer vorübergegangen. Es gebe aber auch Wirkungen, welche die Ursache darstellen in der Aehnlichkeit der Form; so repräsentirt die Statue den Mercurius; und dieß sei die Darstellung in Weise des Bildes! Der Proceß im inneren Leben der Gottheit nun ruhe auf den Acten der Erkenntniß und Liebe; denn der Sohn geht aus als Wort der Erkenntniß, der Geist als Liebe des Willens. Darum stelle in den vernünftigen Wesen, in denen Erkenntniß und Wille sei, die Trinität sich dar in Weise des Bildes [3]; denn auch hier ist, wie in der

---

[1] De Trinitat. XVII. 10. Cf. ibid. XV. 1: Quae (natura creatrix Dei) utrum sit Trinitas, non solum credentibus Scripturae divinae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus. Cf. Athanas. C. Arian. II. 78. Das kirchliche Bekenntniß nennt den Sohn „Licht vom Licht." Die Väter sehen im Lichte das Symbol der Trinität (Cf. Augustin. De Symb. ad Catech. c. 3). Es ist keine Frage, daß der Ternar ein Grundgesetz des Universums ist, Drei die Signatur des Göttlichen. Vgl. Bähr, Symbolik I. S. 150.

[1] Repraesentatio vestigii.

[2] Repraesentatio imaginis.

Gottheit, ein Wort, das erzeugt wird, und eine daraus hervorgehende Liebe [1].

Unsere Seele [2] ist nach Gottes Bild geschaffen und weist darum auf ihr Urbild hin; wohl ist sie, wie Augustinus bemerkt, kein adäquates Bild Gottes, vielmehr unendlich abstehend von seinem Urbilde; denn sie ist nicht ewig wie dieses, und, um es kurz auszudrücken, sie ist nicht gleichen Wesens mit Gott. Aber doch ist unter allen Creaturen nichts, was so sehr dem Wesen Gottes sich nähert, als der Mensch, und darum erkennen wir in ihm das Bild Gottes, das heißt jener höchsten Trinität, zu deren Gleichniß sie immer mehr vervollkommnet werden soll. „Wir sind, und wir erkennen, daß wir sind, und unser Sein und unser Erkennen lieben wir. Und in diesen Dreien täuscht mich kein Schein; wie ich erkenne, daß ich bin, so erkenne ich auch eben dieses, daß ich mich erkenne. Und da ich dieses beide liebe, so füge ich auch ein Drittes bei, von eben solcher Bedeutung [3].“ „Und diese Drei sind Eins und ein Wesen [4].“

[1] Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XLV. Art. 7.

[2] Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem. Augustin. De Trinitat. XII. 7. Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, anima potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XCIII. Art. 6.

[3] Civit. Dei XI. 26. Besonders (De Trinit. XII. u. XV.) führt Augustinus diesen Gedanken weiter durch, wo er in der Memoria (Geist als Träger des Gedankens und Selbstbewußtseins), Intelligentia und Voluntas des menschlichen Geistes eine Aehnlichkeit der Trinität findet.

[4] Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia

Vernehmen wir nun die tiefsinnigen Auseinandersetzungen dieses Mysteriums, in denen sich, angeregt durch die eben erwähnten Grundgedanken des heiligen Augustinus, die späteren theologischen Schulen versuchten. „Man kann keineswegs läugnen", sagt Anselm von Canterbury, „daß, wenn der Geist sich selbst erkennt, indem er sich denkt, in dem Gedanken ein Bild seiner selbst geboren wird. Dieß ergibt sich ganz klar, wenn ich etwas von dem Geiste Verschiedenes denke. Wenn ich an einen Abwesenden denke, der mir bekannt ist, so formt sich die Form meines Gedankens um in sein Bild, wie es in meinem Gedächtnisse steht. Dieses Bild in meinem Gedanken ist das Wort dieses Menschen, das ich spreche, indem ich an ihn denke. Die vernünftige Seele hat darum, indem sie sich denkend erkennt, ihr eigenes Abbild bei sich, das aus ihr geboren ist, d. h. den Gedanken ihrer selbst wie durch den Eindruck von ihr geformt nach ihrer Aehnlichkeit, wiewohl sie selbst von ihrem Abbilde bloß im Gedanken sich trennen kann, und dieses Bild ist ihr Wort[1].

„Was macht denn der Geist", fragt, diesen Gedanken erläuternd, ein Neuerer[2], „wenn er, in sein Inneres ver-

---

ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quantus est. De Trinit. XI. 12.

[1] Anselm. Monolog. C. XXXIII.: Habet igitur mens rationalis cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad sui similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quae imago ejus verbum ejus est.

[2] Lacordaire, Conferenzen, deutsch von Schröteler, 1850. S. 43.

schlossen, allem Uebrigen Schweigen auflegend, sein eigenes Leben lebt? Er denkt, und dieß ist seine erste That. Aber der Gedanke, ist dieser der Geist selber, oder ist er etwas vom Geiste Verschiedenes? Er ist nicht der Geist selber, denn der Gedanke kommt und geht, während der Geist immer bleibt. Mein Gedanke und mein Geist sind also zwei. In der Einsamkeit des Geistes spreche ich mit mir selber; da frage ich mich und antworte mir; mein inneres Leben ist ein fortwährendes Zwiegespräch. Und dennoch bin ich nur Einer. Mein Gedanke ist, so verschieden er auch von meinem Geiste sein mag, doch nicht getrennt von ihm. — Ich bin also Eins und Zwei zugleich. Mein Erkenntnißleben ist also ein Leben der Wechselbeziehung."

„Wer darf aber läugnen", fährt nun Anselm von Canterbury fort, „daß die höchste Intelligenz, indem sie sich denkend (innerlich sprechend) begreift, ein ihr wesensgleiches Abbild erzeugt, d. i. ihr Wort — das Bild, die Gestalt und der Ausdruck der höchsten Intelligenz?" [1]

Was ist aber dieses innere Sprechen, der Gedanke des Geistes? Eine innen bleibende (immanente) Operation, im Gegensatze zu der nach Außen gehenden (transeunten), die ein Object der Außenwelt zum Gegenstand ihrer Thätigkeit hat [2]. So erscheint in unserem Denken ein Ebenbild der immanenten Thätigkeit Gottes, des ewigen trinitarischen

[1] Hebr. 1, 3. „Quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, i. e. Verbum suum." Id. l. c.

[2] Sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Hoc maxime patet in intellectu, cujus intelligere

Processes, verschieden von seiner Wirksamkeit nach Außen in der Zeit. Und der Gedanke ist in Wahrheit ein Product der Intelligenz [1], ihre Geburt, ihr Wort; der Geist, sich selbst denkend, erkennt sich selbst in seinem Abbild, dem Gedanken seiner selbst. Während so der Geist sich denkt, reproducirt er sich in gewisser Weise.

Gott ist Geist; sein erster Act ist demnach der Gedanke. Aber er denkt nicht, wie der endliche Geist, in einer Reihe von verschiedenen Denkacten, er denkt nur einmal in einem einzigen Acte von Ewigkeit. Er denkt sich, und indem er sich denkt, denkt er alles Denkbare, sich selbst nämlich als oberste Vernunft, Urbild und Fundament aller Wahrheit [2]. So ist sein Wort der Sohn, von ihm gezeugt, der Inbegriff aller Wahrheit; „weil Gott in einem einzigen Worte sich und Alles erkennt, so ist sein einziges Wort der Ausdruck des Vaters und aller Creatur [3]."

---

manet in intelligente. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XXVII. Art. 1.

[1] Quicunque intelligit, hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis, significatum verbo oris. Id. l. c.

[2] Oportet dicere, quod in divina Sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XLIV. Art. 3. Quidquid est in Deo ut intellectum est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut in intellectu, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. Id. l. c. Qu. XVIII. Art. 4.

[3] Id. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3. Er fügt bei (ad 3): Crea-

In uns ist der Erkenntnißact nicht eins mit der erkennenden Substanz, Denken nicht auch zugleich Sein; darum ist das Wort, das im Denkact aus uns hervorgeht, nicht wesenseins mit dem, woraus es hervorgeht. „Aber das göttliche

---

turae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam; (ad 5:) Non est aliquid minus in Verbo Dei, quam in scientia Dei, ut Augustin. dicit (De Trinitat. XV. 14); (ad 4:) et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum. Cf. Anselm. (Monolog. XXXIII.): Uno eodemque Verbo dicit (Deus) seipsum et quaecunque fecit. (XXXIV.) Quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem et antequam fiat et postquam dissolvitur semper est in ipsa arte non aliud, quam ars ipsa. Idcirco ille summus Spiritus, cum dicit seipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent et cum corrumpantur semper in ipso sunt, non quod in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et prima existendi veritas. Anselmus spricht hier eine gemeinsame Lehre der Väter aus. Cf. Augustin. (De Genes. ad liter. V. 15): In qua vita vidit omnia quae fecit . . . non praeter seipsum videns. Ebenso QQ. LXXXIII. Qu. 56. (Cf. Thom. I. c. I. Qu. XIV. Art. 5.) De Civit. Dei. XI. 19: Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, secundum quas facta sunt, incommutabiles. De Trinitat. VI. 10 nennt er das Wort „artem, plenam omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno. Ibi novit Deus omnia quae fecit per ipsam. In Joan. I. Foris corpora sunt, in arte vita sunt. Ebenso Basil. (Hexaëm. Hom. VII. 1.) Euseb. Demonstr. Evang. IV. 5, der die Anbetung des Wortes hieraus ableitet. *Εἴτε ζωή τις ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (Joan. 1, 3—4). *Ἐξ αὐτοῦ Ἐγὰρ καὶ δι αὐτοῦ ἡ τῶν ὅλων ζώωσίς τε καὶ ψύχωσις.* Cf. Petav. De Deo. IV. 2. Darum ist der Logos der Offenbarer der natürlichen wie übernatürlichen Wahrheit.

Erkennen ist die Substanz des Erkennenden selbst, und es ist hier kein Unterschied zwischen Vermögen und Act; darum geht das Wort hervor als wesensgleiche Person, und deßwegen heißt es: „Geboren" und „Sohn", während in dem Processe unseres Selbstbewußtseins nur eine Aehnlichkeit, nicht Wesensgleichheit in dem Wort erscheint, indem wir selbst uns wieder erkennen [1]." Darum bietet der Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins nur eine Analogie, keineswegs die völlige Gleichheit mit diesem Processe in Gott dar; dort sind die Unterschiede nur ideelle, keine wirklichen, wesensgleichen, hypostatischen, wie hier. Der Unterschied ruht in dem Wesen des creatürlichen Seins selbst, in welchem Denken und Sein, Vermögen und Thätigkeit auseinanderfallen; in Gott, wo dieser Gegensatz schwindet, sind darum der sich Erkennende und der Erkannte nicht bloß ideelle, sondern hypostatische Beziehungen (Relationen), Subsistenzformen.

„Der Mensch denkt", sagt Bossuet [2], „weil Gott das Wort gesprochen: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde. Denken aber ist ein geistiges Zeugen [3]. Jeder Gedanke ist eine Zeugung, Ausdruck von etwas; jeder Gedanke ist der Ausdruck und darum eine Zeugung dessen, der denkt, wenn er sich denkt und denkend erkennt. Es wäre eine vollkommene, ewige, wesenhafte Zeugung, wenn der, welcher denkt, vollkommen, ewig wäre, wenn er seiner Natur nach ganz Substanz wäre und nichts Accidentelles an sich hätte (d. h. nicht ein Wesen, das in einer Vielheit von

---

[1] Id. l. c. Qu. XXVII. Art. 2.

[2] Élevations sur les mystères. II. Sem. IV. élev.

[3] Der Hebräer hat darum für Erkennen und Zeugen nur ein Wort: ידע.

verschiedenen und auseinanderliegenden Acten sich bethätigt). Gott also, der wesenhaft denkt (d. i. dessen Denken sein Sein ist) und dessen Denken ein ewiges und vollkommenes ist und der nichts denkt als sich, zeugt eben dadurch auf höchst vollkommene Weise. So ist Gott Vater und zeugt den Sohn, den wesensgleichen."

In populärer Weise entwickelt im Anschlusse an Thomas von Aquin und Bossuet Lacordaire[1] diesen Gedanken: Gott ist Geist. Seine erste Thätigkeit ist diese: er denkt. Aber sein Gedanke kann nicht, wie der unsere, vielfach sein, immer sich erzeugend, um zu sterben, und sterbend, um aufzuleben. Der unsrige ist vielfach, weil wir uns als endliche Wesen alle erkennbaren Gegenstände nur nacheinander vorstellen können; er ist vorübergehend, weil von unseren Ideen eine die andere verdrängt. In Gott hingegen, dessen Thätigkeit eine unendliche ist, erzeugt der Geist mit einem Male einen ihm gleichen Gedanken, der ihn ganz darstellt, und der keines zweiten bedarf, weil der erste den ganzen Abgrund der erkennbaren Dinge, das heißt den Abgrund des Unendlichen erschöpft hat. Dieser einzige und unbeschränkte Gedanke, zuerst und zuletzt erzeugt aus dem Geiste Gottes, bleibt ewig in seiner Gegenwart als eine genaue Darstellung seiner selbst, sein Ebenbild, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausdruck seines Wesens[2]. Er ist sein Wort, sein innerer Ausdruck, wie unser Wort unser innerer Ausdruck ist; jedoch unterschieden von dem unsrigen ist er ein vollkommenes Wort, welches Alles sagt in einem Worte. Und so wie im Menschen der Gedanke verschieden ist vom Geiste, ohne doch von ihm getrennt zu sein, so ist in Gott der Gedanke verschieden, ohne vom göttlichen Geist, der ihn

---

[1] A. a. O. S. 44.

[2] 2 Cor. 4, 4. Hebr. 1, 3.

hervorbringt, getrennt zu sein. Das Wort ist gleichen Wesens mit dem Vater. Im Menschen ist der Gedanke verschieden vom Menschen in einer unvollkommenen Verschiedenheit (und eins mit dem Geiste in einer unvollkommenen Einheit), weil er endlich ist, d. h. weil im Menschen der Gedanke nicht so weit geht, daß er eine Person ist, während er in Gott bis dahin geht. Das Geheimniß der Einheit in der Vielheit geht im Menschen nicht ganz in Erfüllung, darum können wir von uns allein nicht leben. Wir suchen die Nahrung unseres Lebens von Außen her, wir brauchen einen Gedanken, der uns ein anderer und doch nahe ist. In Gott ist die Vielheit ebenso absolut wie die Einheit und darum geht sein Leben ganz in seinem Innern vor sich in dem unaussprechlichen Zwiegespräch einer göttlichen Person mit der andern göttlichen Person, des Vaters ohne Zeugung mit dem von Ewigkeit gezeugten Sohne."

So erscheint die eine Natur Gottes in zwei sich auf einander beziehenden, darum verschiedenen Hypostasen[1], der Vater theilt zeugend sein ganzes Wesen dem Sohne mit und alle seine Vollkommenheiten; der Sohn ist ihm daher wesensgleich, aber das Wesen ist in anderer Weise in ihm als im Vater, als mitgetheiltes, dort als sich mittheilend. So spricht ewig Gott zu sich selbst, sich ewig erkennend und erkennend sein Ebenbild ewig zeugend: du bist

---

[1] Urbild und Abbild, Vater und Sohn, Principium und Principiatum. Manifestum est, quod quanto aliquis magis intelligit, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. Nam intellectus, secundum hoc quod actu intelligit, fit magis unum cum intellecto. Unde cum divino intellectui intelligere sit in fine perfectionis, necesse est, Verbum divinum esse perfecte unum cum eo, a quo procedit. Thom. l. c. Qu. XXVII. Art. 1.

mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt[1]. Der Vater ist das Urbild aller Vaterschaft, weil sein Sohn, wie in keiner creatürlichen Zeugung, sein vollkommen gleiches Ebenbild ist[2]. Warum sollte auch Gott nicht einen Sohn haben? Warum sollte das höchste Wesen jener Fruchtbarkeit ermangeln, die er der Creatur gegeben hat? Ich, der ich die Andern gebären mache, soll ich nicht selbst gebären?[3]

Doch in der Zeugung des Sohnes ist der Proceß des göttlichen Lebens noch nicht abgeschlossen, so wenig als im Gedanken allein sich unser inneres Leben vollendet. Der Mensch denkt nicht bloß, er liebt; im Gedanken tritt das Bild der Außenwelt oder des eigenen Ich vor die Seele; in dem Acte des Begehrens, der Liebe streben wir nach die-

---

[1] Ps. 2, 7. So verstehen auch die Väter diese Stelle. Cf. Athanas. De dec. Synod. Nic. 13. C. Arian. IV. 24. Basil. c. Eunom. II. 24. „Je ne trouve rien", sagt Leibnitz (Miscellan. VI. Remarq. sur le livre d'un Antitrin.), „dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en pensant à soi-même et à ce qu'il fait. Car ce redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par de relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même une substance individuelle absolue.

[2] Anselm. Monolog. XXXIX. XL. XLI.

[3] Jes. 66, 9. Manifestum est, quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est. Suum enim intelligere est suum esse. Verbum igitur Dei se ipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit, et cum Verbum Dei sit ejusdem naturae cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur, quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus, a quo processio est cum identitate naturae. Haec est autem vera generationis ratio. Thom. C. Gent. IV. 11.

sem Bilde, diesem Gegenstande hin, um uns mit ihm, ihn mit uns zu vereinigen[1]. Die Liebe ist nicht der Geist, aber sie geht aus von ihm; die Liebe ist nicht der Gedanke, aber sie folgt dem Gedanken. Doch es ist der Geist, der liebt, wie es der Geist ist, der denkt; denn nichts vermag der Wille zu lieben, das nicht zuvor ist empfangen, gedacht worden im Geiste[2]. So in der Creatur, und so in Gott. Ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig erkennt der Sohn den Vater; aus diesem Wechselverhältniß geht die dritte hypostatische Relation in der Gottheit hervor, der Geist, die ewige, unendliche, hypostatische Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Wie die Erkenntniß, so ist auch die Liebe nicht ein Accidens, ein vorübergehender, vereinzelter Act in der Gottheit; es ist das göttliche Wesen selbst, in einer dritten Beziehung erscheinend, in der Beziehung der Liebe, die ausgeht vom Vater und vom Sohne[3]. Darum ist der Aus-

---

[1] Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scl. processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Thom. l. c. Qu. XXVII. Art. 3. 4.

[2] Thom. l. c.

[3] Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, oportet, quod in ipso sit voluntas; non quidem, quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiae superveniens, sicut nec intellectus, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia; sequitur, quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Et quia ostensum est, quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia, et essentia sit ejus voluntas, sequitur, quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum . . . Ostensum est autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicatur: unde oportet, quod in Deo sit amor et quia proprium objectum divini

gang des Geistes ein Ausgang vom Vater und Sohne als einem einzigen Principe.

Dieß ist aber der Unterschied zwischen Erkenntniß und Wille[1]; die Erkenntniß bethätigt sich dadurch, daß eine Aehnlichkeit des Objects in die Erkenntniß eintritt. Nicht so der Wille, er bethätigt sich darin, daß er hinstrebt nach dem gewollten Gegenstande. Der Ausgang in der Ordnung der Erkenntniß ist demnach ein Ausgang in der Aehnlichkeit des Bildes, ist eine Geburt, weil jeder Gebärende ein sich Aehnliches gebärt. Der Ausgang nach

---

amoris est ejus bonitas, necesse est, quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum est, quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat, necesse est, quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur. Amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse; esse igitur in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet, quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens sit vere et substantialiter Deus. Id. c. Gent. IV. 19.

[1] Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem . . . voluntas autem fit in actu ex hoc, quod habet quandam inclinationem in rem volitam . . . Processio igitur . . ., quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. Thom. l. c. Art. 41. Convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Id. c. Gent. IV. 19.

der Ordnung des Willens aber ist ein Ausgang in Weise eines Antreibenden und Bewegenden zu etwas hin. Daher geht, was nach der Ordnung der Liebe ausgeht, nicht aus als ein Gezeugter oder Sohn, sondern als Geist; mit welchem Namen eine vitale Bewegung oder ein Antrieb bezeichnet wird, wie von Einem gesagt wird, daß er aus Liebe bewegt oder angetrieben wird, etwas zu thun. So ist der Geist die hypostatische Aspiration der Liebe[1], die persönliche, unaussprechliche, ewige Umarmung des Vaters und Sohnes[2], das Pfand ihrer Liebe, in dem ihre Wesenseinheit, ihr einer Geist erscheint, in dem sie sich lieben und liebend ihre Seligkeit genießen. Er ist der heilige Geist, denn wie Gottes Erkenntniß wahr, so ist heilig seine Liebe. Darum ist es der Geist, der uns die Liebe Gottes bringt, die uns heiliget, wie der Sohn, das Wort des Vaters, „voll der Wahrheit," Organ seiner Offenbarung ist. In populärer Weise führt diesen zweiten Grundgedanken des hl. Thomas Lacordaire[3] durch: „Wenn wir gedacht haben, dann erzeugt sich ein neuer Act: wir lieben. Der Gedanke ist ein Blick, der seinen Gegenstand zu uns herführt. Die Liebe ist eine Bewegung, die uns nach Außen zu dem Gegenstande hinzieht, um ihn mit uns zu vereinigen, und uns mit ihm zu vereinigen, und also in seiner Fülle das Geheimniß der Einheit in der Vielheit zu vollenden. Die Liebe ist von dem Geiste und dem Gedanken

[1] Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem, qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem, cujus intellectualis conceptio dicitur verbum; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Id. l. c.

[2] Augustin. De Trinit. VI. 10.

[3] A. a. O. S. 48.

zugleich verschieden; verschieden von dem Geiste, wo sie entsteht und stirbt; verschieden von dem Gedanken durch ihren Begriff, denn sie ist eine Bewegung der Umfangung, während der Gedanke ein einfacher Blick ist. Und dennoch geht sie von beiden aus und macht aus beiden nur ein einziges. Sie geht vom Geiste aus, dessen Act sie ist, und vom Gedanken, ohne den der Geist den Gegenstand nicht sähe, den er lieben soll; und er bleibt eines mit dem Gedanken und dem Geiste in demselben Grunde des Lebens, wo wir sie alle drei zusammen wiederfinden, immer untrennbar und immer verschieden. In Gott ist es eben so. Aus dem gleich ewigen Blicke, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne gewechselt wird, entsteht ein dritter Ausdruck der Wechselbeziehung, der von beiden ausgeht, von beiden wirklich verschieden ist, durch die Kraft des Unendlichen bis zur Persönlichkeit erhoben wird, und welches der heilige Geist ist, das heißt die heilige Bewegung, die unermeßliche, makellose Bewegung der göttlichen Liebe. Wie der Sohn in Gott die Erkenntniß erschöpft, so erschöpft der heilige Geist die Liebe, und mit ihm schließt sich der Kreislauf der göttlichen Fruchtbarkeit und des göttlichen Lebens."

Der Geist als Liebe geht aus vom Vater und Sohne, vom Worte des Vaters und vom Vater, dessen Wort es ist; denn nichts würde geliebt, wenn es nicht einigermaßen erkannt würde. Der Ausdruck der Erkenntniß des Vaters aber ist der Sohn, das Wort.

So ergeben sich uns die drei Hypostasen der Gottheit. „Gott ist der Vater, Gott ist der Sohn, Gott ist der hl. Geist. Und doch sind nicht drei Götter, sondern nur ein Gott." Und es sind nur drei Hypostasen; denn nur zwei sind die immanenten Thätigkeiten des Geistes, die Erkenntniß und die Liebe. Gott aber erkennt Alles in einem einzigen Act, und liebt Alles in einem einzigen Act. Darum

hat er nur ein Wort, ein unendliches, vollkommenes, ewiges, und nur eine unendliche, vollkommene, ewige Liebe. Und hierin offenbart und vollendet sich seine vollkommene Fruchtbarkeit [1].

So ist Gott ein Vorbild aller Vaterschaft auf Erden [2], das Ideal aller Liebe. Denn das Wesen der Liebe ist nichts anderes als der Drang, sich mitzutheilen. Dieß ist ihr eigenthümlicher Charakter [3], die höchste Liebe wird darum dort möglich sein, wo zwei Personen sich gegenseitig hingeben, ohne daß ihre Eigenpersönlichkeit untergeht, eins werden nicht bloß in ihren Gedanken und ihrer Liebe, sondern in ihrem Leben und Wesen. Dem Menschen ist diese Stufe der Liebe nicht möglich; wohl aber ist sie in Gott. Im Schooße der Gottheit erscheint die Liebe in ihrer höchsten Vollendung; ihr Leben ist ein Leben der Liebe, eine stete „Aspiration" unendlicher Liebe. In der Offenbarungstrinität ist diese Liebe uns erschienen, in der Hingabe des Sohnes und des Geistes an die Erlösten im Opfer und Sacrament. „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm [4]." Damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind [5]. Und in

---

[1] Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae scl. intelligere et velle.... Deus uno simplici actu omnia vult.... Unde est in eo solum unum verbum perfectum et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta foecunditas manifestatur. Id. l. c. Art. 5.

[2] Ephes. 3, 15.

[3] Amor est diffusivus sui ist ein Axiom der Schule. cf. Bonavent. s. S. 136 Note 1.

[4] Joh. 6, 57.

[5] Joh. 17, 11.

dieser Liebe, dieser Wechselhingabe ruht die Seligkeit Gottes; „denn die Seligkeit", sagt Richard von St. Victor, „ist nicht denkbar ohne Liebe[1]. Von Keinem aber sagt man, wenn er sein Privat- und eigenes Wohl will, daß er die Liebe im eigentlichen Sinne habe. Darum muß die Liebe hinstreben nach einem Andern, damit sie wahrhaft Liebe sein kann. Wohl könnte Gott, wäre er auch

[1] Didicimus, quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. De Trinit. III. 2. In gleicher Weise schließt er aus der Seligkeit des göttlichen Lebens auf dessen Dreipersönlichkeit (l. c. 3. cf. V. 2). Quod de pluritate personarum plenitudo bonitatis convincit et probat, plenitudo felicitatis simili ratione approbat. Conscientiam suam unusquisque interroget, et procul dubio et absque contradictione inveniet, quia sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate jucundius. Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse. Ut autem charitas in summo bono sit, impossibile est eum deesse et qui cui exhibere et exhiberi possit. Non potest ergo esse amor jucundus, si non est et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate, sicut nec amor jucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In ähnlicher Weise argumentirt Bonaventura (Itiner. ment. VI. 65 seqq.). Es ist der Güte wesentlich, sich mitzutheilen. Mithin ist es der unendlichen Güte eigen, in unendlicher Weise sich mitzutheilen. Und weil die Mittheilung der göttlichen Güte in der Schöpfung nur eine endliche ist, so begreift man eine andere Mittheilung in Gott, eine Mittheilung der ganzen Natur und Wesenheit. — Wenn du demnach in Gott, der reiner Act ist, eine Selbstmittheilung erkennst in Weise des Wortes, das Alles ausspricht, und in Weise der Gabe, die Alles gibt, dann kannst du einsehen die Nothwendigkeit der Dreieinigkeit, wo kraft der absoluten Güte eine absolute Selbstmittheilung und in Folge dieser eine absolute Wesenseinheit, absolute Gleichheit und gegenseitige Innewohnung und Wechseldurchdringung (circumincessio) ist." Ebenso Alexander von Hales.

einpersönlich, Liebe hegen und würde sie auch hegen, nämlich gegen die Creatur; aber die höchste Liebe könnte er gegen sie nicht haben. Denn dann wäre seine Liebe ungeordnet, was von der höchst weisen Liebe Gottes nicht gedacht werden kann. Die Creatur ist der höchsten Liebe nicht würdig. Hätte darum die göttliche Person keine zweite, die ihrer würdig ist, so könnte sie nur sich in einer ihrer würdigen Weise lieben. Denn was Gott nicht ist, wäre Gottes nicht würdig. Damit also in jener Gottheit die Fülle der Liebe stattfinden kann, bedarf die göttliche Person einer zweiten, indem sie so einer göttlichen Gemeinsamkeit nicht entbehrt." „Die Dreieinigkeit siehst du", sagt Augustinus[1], „wenn du die Liebe siehst; denn drei sind, der Liebende, der Geliebte und ihre Liebe."

So ist es die Lehre von dem dreieinigen Gott, welche den menschlichen Geist nach den zahllosen Verirrungen nach beiden Seiten hin, dem abstracten Deismus und phantastischen Pantheismus, dem Judenthum und Heidenthum[2], hinweist auf den bedeutsamen Gedanken, daß Gott in dem schlechtempirischen Sinne, in welchem diese creatürlichen Dinge Eins sind, nicht Eins sein kann, daß vielmehr seine Einheit eine transscendentale ist, nicht eine todte Abstraction, sondern „Fülle des Lebens", in der Einheit die Vielheit und in der Vielheit die Einheit einschließend[3], wie wir dieß schon in der

---

[1] De Trinit. VIII. 12. VI. 5. IX. 2.

[2] Joan. Damasc. De Fid. orth. I. 7.

[3] Die Deduction der Trinitätslehre durch Lessing (das Christenthum der Vernunft WW. VII. S. 142 ff. Erziehung des Menschengeschlechts § 73. WW. VI. S. 322 ff.), welche Schelling das Speculativste genannt hat, was Lessing überhaupt geschrieben, ruht auf folgendem Grundgedanken: Von Ewigkeit muß Gott, das vollkommenste Wesen, das Vollkommenste, d. i. sich selbst denken. Gottes Denken aber ist ein productives Denken. Es ist daher das Pro-

Lehre von den Eigenschaften Gottes und ihrem Verhältnisse zu dessen Wesen erkannt haben. So löst sie das größte, inhaltreichste, schwerste Problem der Wissenschaft, an dem der moderne Pantheismus vergeblich sich versucht hat, die Frage nach dem Ausgange der Vielheit aus der Einheit, dem Bande der Einheit in der Vielheit. Ohne Vielheit in der Einheit kein Leben, nur Tod und Erstarrung, ohne Einheit in der Vielheit nur Chaos. Das Leben unserer Intelligenz, die Wissenschaft, der einfachste Begriff ruht auf dieser Wechselbeziehung, auf dieser innigen Durchdringung der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit [1]. Alle Ordnung, alles Ebenmaß, alle Schönheit, die nur in Ordnung und Ebenmaß gründet, sie ruhen auf dieser Durchdringung des Einen und Vielen. Und weil Gott die Wahrheit ist und das Leben und die Schönheit und die Liebe, darum muß in eminenter Weise diese Durchdringung des Einen und Vielen — *περιχώρησις* — in ihm sich finden. Darum ist eine die Substanz und vielfach die Wechselbeziehung — *σχέσις*, relatio — in der einen Substanz.

So ist es das Geheimniß der Trinität, welches uns Antwort gibt auf die Frage: Was hat Gott gethan von Ewigkeit, was thut Gott in Ewigkeit? Ist er allein, durch alle Aeonen der Ewigkeit vereinsamt, allein mit sich, der un=

---

duct, der Sohn, Gott, — Gott, weil alle seine Eigenschaften besitzend, Sohn, weil die Vorstellung später ist als das Vorstellende. Er ist ein Bild Gottes, aber ein identisches Bild. Da Vater und Sohn Alles gemein haben, herrscht zwischen ihnen die vollkommenste Harmonie. In dieser ist Alles, was im Vater ist und was im Sohne, d. i. das göttliche Wesen, sie ist selbst Gott. Es ist der Geist. Diese Harmonie wäre nicht Gott, wenn der Vater und der Sohn nicht Gott wären, und Beide könnten nicht Gott sein, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i. alle Drei sind Eins.

[1] Thom. l. c. Qu. XXX. Art. 1. ad 4.

fruchtbaren Beschauung seiner selbst, beschäftigt? Der menschliche Geist kann diesen Gedanken nicht ertragen? Oder ist Gott immerfort thätig, und die Frucht seiner Thätigkeit von Ewigkeit her die Welt — die Welt demnach der Sohn Gottes und wesensgleich mit ihm?[1] Ist aber die Welt dieß nicht, bleibt sie endlich, wie kann das Endliche die Thätigkeit des Unendlichen ausfüllen? Das Dogma allein löst diese Schwierigkeit, die alle außerchristlichen Systeme drückt. Es spricht aus, was dem abstracten Monotheismus an Wahrheit angehört, die Einheit Gottes und dessen unendliche Geschiedenheit von der Welt, seiner Creatur; es nimmt aber auch auf jenes Wahrheitsmoment, das im Pantheismus verkehrt und verzerrt erscheint, — die Idee eines ewig fruchtbaren Lebens und einer immanenten Thätigkeit in der Gottheit. Denn alles Leben ist Thätigkeit, ein bloßes Dasein schon ist Thätigkeit; das einfachste Mineral, so lange es ist, erhält es sich und bethätigt es sich durch die Cohäsionskraft, Schwerkraft; nicht das geringste körperliche Wesen ist ohne irgend welche Kraft und Kraftäußerung — Thätigkeit — zu denken[2]. Gott

---

[1] Nach der Lehre der Philosophie und speculativen Theologie fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des absoluten Wesens auf ähnliche Weise hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menschlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum seines Organismus; nicht als ob nach dieser Ansicht Gott einmal unvollendet gewesen und erst mit der Zeit zur Vollendung gelangt wäre, sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dieß nur weil und sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft; sein ewiger Eingang in sich selbst ist durch seinen ewigen Ausgang aus sich selbst bedingt. Strauß, a. a. O. I. 660. Schleiermacher, Glaubensl. I. 219 ff.

[2] Die Ausdrücke der Schule: Wirklichkeit — actus, ἐνέργεια — im Gegensatze zur bloßen Möglichkeit — potentia, δύναμις — bezeichnen diesen nämlichen Gedanken.

aber ist höchstes, unendliches Leben, darum absolute Thätigkeit, reine Thätigkeit[1], lautere Wirklichkeit[2]. Er ist thätig nach Außen — das ist die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Aber war Gott nicht vor der Schöpfung? Und wenn er war und lebte, wenn er wirklich war, so wirkte er, so war in ihm eine Wirkung, eine Bewegung des Lebens (denn alles Leben ist Bewegung), aber nicht nach Außen, wie der Arianismus und Sabellianismus statuirt, sondern eine Bewegung nach Innen. Seine Thätigkeit nach Außen als Thätigkeit der ersten Ursache und höchstes Agens war höchst fruchtbar; aus ihr ist die Welt hervorgegangen. Er hatte sie gedacht und gewollt, er sprach und sie ward, er gebot und sie wurde geschaffen. Sollte seine Thätigkeit nach Innen, in der er sich denkt und sich will, eine leere sein und unfruchtbare? Wenn der Menschengeist denkend sich zum zweiten Male setzt, sich geistig reproducirt, sollte die absolute Intelligenz, die absolute Thätigkeit, sich selbst denkend und sich selbst wollend, nicht mehr vermögen als der endliche Menschengeist? Seine Bewegung nach Außen war mächtig genug, um das Universum ins Dasein zu rufen; seine innere Thätigkeit, die Thätigkeit des absoluten Geistes wäre ohnmächtig, könnte nichts hervorgehen lassen aus ihrem Schooße? Auf seinen Ruf: Wer bin ich! sollte Niemand ihm antworten, nichts als das lautlose Schweigen einer ewigen

---

[1] Actus purus, nämlich mit Ausschluß alles potentiellen Seins.

[2] Actio est actualitas virtutis, sicut Esse est actualitas substantiae sive essentiae. Impossibile est, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum Esse et suum Agere. Thom. l. c. Qu. LIV. Art. 1. Cf. Augustin. De Trinit. XV. 15. Non hoc est nobis esse, quod est nosse.

Einsamkeit? Der die Welt denkend und wollend schuf und, indem er sie schuf, ihr von dem Seinen gab, sie theilnehmen ließ an seinem Wesen und Leben, sollte der, sich selbst denkend und wollend und sich denkend geistig sich zeugend, nicht dieser Geburt aus sich sein Wesen und Leben mittheilen?

Indem Gott, um noch einmal unsere Entwicklung zusammenzufassen, die vollständigste Vorstellung von sich hat, muß in dieser Alles sich befinden, was in ihm selbst ist. Soll sie vollständig sein, so muß sie ebenso nothwendig wirklich sein, wie es Gott selbst ist; denn Erkennen und Sein sind in ihm Eins. So ist der Sohn das Bild im Spiegel seiner selbst, darum dem Vater wesensgleich; es ist die Liebe, mit welcher er sein Bild, den Eingeborenen umfaßt, und mit welcher dieser zu dem hinstrebt, der ihn gezeugt; wieder ist es Er selbst, denn Wollen und Sein sind in ihm Eins. Darum ist der Geist dem Vater und dem Sohne wesensgleich. Wir nennen diese Dreiheit, in welcher das göttliche Wesen sich entfaltet, diese dreifache Beziehung der Gottheit zu sich selbst, eine Dreipersönlichkeit; denn Persönlichkeit ist die Subsistenzform, das Fürsichsein der vernünftigen Natur [1]. Persönlichkeit ist die höchste Vollendung in der Schöpfung, sie muß darum auch in Gott gefunden werden, da er Ursprung, Quell und Vorbild aller Vollkommenheit in der creatürlichen

[1] Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur; non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis. Thom. Summ. Theolog. I. Qu. XXIX. Art. 3. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß die bisher gegebene Entwicklung nur Congruenzgründe (credo, ut intelligam), keinen eigentlichen Beweis des Mysteriums zu geben versucht. Dieser ist dem Gesagten gemäß unmöglich. Cf. Basil. C. Eunom. II. 32. Suarez De Trinit. Disp. III. L. I. C. 11. 12.

Welt ist. Würden wir den Begriff der menschlichen Persönlichkeit schlechthin auf Gott übertragen, so würden wir irren, denn er findet, wie alle unsere Eigenschaftsbegriffe, nur in analoger Weise auf Gott seine Anwendung [1]; nicht eine individuirte Substanz, sondern das Fürsichsein in einer und derselben Substanz soll hiermit bezeichnet werden. Aber wir irren nicht, wenn wir dieses dreifache Fürsichsein des göttlichen einen Wesens als Dreipersönlichkeit bezeichnen. Wohl unterliegt die Sprache der Größe dieses unaussprechbaren Geheimnisses, und wir haben kein Wort, das in vollständig adäquater Weise diesen immanenten Lebensproceß der Gottheit bezeichnen könnte [2]; aber wenn wir denn doch einmal in Menschensprache das Göttliche erfassen und darstellen sollen, so dürfte kein Wort entsprechender von der Kirche gewählt worden sein, als eben dieses. In Gott ist kein Vorher und kein Nachher, jeder Act ist Er selbst, seine ewige Wesenheit; darum keine Person vor oder nach der anderen, keine höher oder niederer, jede ewig und Gott [3].

Weil der Vater von Ewigkeit das Wort spricht, ist das Wort von Ewigkeit vor aller Zeiten Anfang bei Gott und Gott selbst. Indem der Vater sich selbst im Worte schaut schaut er in ihm zugleich die gesammte Ideenwelt [4], erkennt

---

[1] Nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandam rem subsistentem in eadem natura. Id. l. c. Qu. XXX. Art. 4.

[2] Darum sagt Augustinus: personae, si personae dicendae sunt. De Trinit. XVII. 7.

[3] Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Symb. Athanas.

[4] Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. Thom. l. c. Qu. XXXIV. Art. 3.

er im Worte und durch das Wort alle Dinge, ehe sie noch geschaffen waren, und er liebt sie mit dem Sohne im Geiste. So sind die Creaturen ein Wiederschein des Lichtes, das der Vater von Ewigkeit aus seinem Schooße geboren [1].

Das, was nicht stirbt, und was dem Tod verfallen,
Ist nur ein Wiederschein von dem Gedanken,
Den unser höchster Herr aus sich geboren.

Denn das lebend'ge Licht, das ausgeflossen,
Vom ew'gen Licht, von dem es sich nicht scheidet
Noch von der Lieb', der dritten unter ihnen,

---

[1] Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. Id. l. c. Qu. XV. Art. 3. Sic igitur Deus est primum exemplar omnium. Id. l. c. XLV. Art. 3. Priusquam fierent universa, erat in ratione summae Naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. Anselm. Monolog. IX. Foris corpora sunt, sagt Augustinus (in Joan. Tract. I. 17), in arte (sapientia Dei, quae continet omnia) vita sunt. So sind die Ideen ewig und nur virtuell (κατ' ἐπίνοιαν) vom Wesen Gottes geschieden; und wir können bald von einer, bald von vielen Ideen in Gott reden. — „Non enim extra se quidquam positum intuebatur“, sagt schon Augustinus (QQ. LXXXIII. Qu. 56), „ut secundum hoc constitueret, quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est.“

In seiner Güte eint es seine Strahlen,
Und spiegelt sich in neuen Subsistenzen,
Indeß es unaufhörlich bleibt das Eine.

Von da steigt's zu den untersten Potenzen,
Von Stuf' zu Stufe stets hinab sich senkend,
Bis hin zu den geringsten aller Dinge [1].

So führt uns der Gang unserer Entwickelung dorthin wieder zurück, von wo wir ausgegangen waren, zur Offenbarungstrinität als Folge und Erscheinung der Wesenstrinität. Hier erscheinen dieselben Momente, wie wir sie in dem trinitarischen Processe erkannt haben; Gott ist Urheber der Welt, aber er schafft sie durch seine Intelligenz und aus Liebe, durch den Sohn im Geiste.

Auf seinen Sohn hinschauend mit der Liebe,
Die Einer wie der Andre ewig athmet,
Erschuf die erste unfaßbare Urkraft,

Was vor dem Geiste lebt, das Auge schaut,
In einer Schönheit, daß, wer sie betrachtet,
In ihr zugleich den, der sie schuf, erblicket.

Die Schöpfung, d. i. der Uebergang der Creatur aus der bloßen Ideenwelt in die Wirklichkeit, ist die Wirkung jener ungeschaffenen Liebe, die nicht das Ihre sucht, nicht ein Gut zu gewinnen trachtet, sondern nur geben will von dem Ihren, Lust, Liebe, Leben spenden. Darum ist die Welt geschaffen im Geiste, dem Princip der Liebe.

Nicht um sich neue Güter zu gewinnen,
Was ihm unmöglich, sondern daß da spreche
Sein Strahl im Wiederscheine: Ich bestehe.

In seiner Ewigkeit, vor allen Zeiten,
Nach seinem Wohlgefallen, unbegriffen,
Schloß auf in Neuem sich die ewige Liebe.

---

[1] Dante, Paradies XIII. 55. Cf. Basil. De Spir. sto. c. 16.

Der Mensch war nach Gottes Bild geschaffen; nicht das vollkommene Bild Gottes ist er und Gott gleich; dieses erscheint nur in seinem Eingeborenen, der ihm wesensgleich ist; aber eine Aehnlichkeit der Trinität ist seinem Geiste eingeschaffen, der auf diese hinweist, wie das Abbild auf das Urbild [1]. Als das Bild der Gottheit in ihm entstellt war, da begann eine zweite Schöpfung [2]; Gott, der dreieinige, stellte sein Bild wieder her im Menschengeiste; der Eintritt in das Reich der Gnade und Erlösung bei der Taufe findet statt im Namen und der Kraft des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Aus dem Schooße des Vaters geht der Rathschluß der Erlösung aus [3]; in der Fülle der Zeiten wird der Sohn der Offenbarer des göttlichen Rathschlusses, der Bringer des himmlischen Reiches und der Hoffnung des Lebens [4]; denn die Wiederherstellung konnte nur dadurch geschehen, sagt Athanasius [5], daß das Urbild selbst, nach welchem der Mensch anfänglich geschaffen worden, sichtbar erschien. Der Geist verklärt den Sohn, vollendet sein Werk und gießt die Gottesliebe und die Gottseligkeit in unser Herz [6]. Der ewigen Zeugung des Sohnes in der Wesenstrinität entspricht die zeitliche Geburt desselben in der Offenbarungstrinität, dem Ausgange des Geistes vom Vater und Sohn die Ausgießung des Geistes über die Kirche, den der Sohn vom Vater

---

[1] Genes. 1, 26; 9, 6. Thom. l. c. XCIII. Art. 1. 2.

[2] Gal. 6, 15.

[3] Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht zieht. Joh. 6, 44.

[4] 1 Petr. 1, 3.

[5] De Incarn. c. 6. 7. 13. 14. Cf. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. III. Art. 8.

[6] Röm. 5, 5.

sendet. Das Verhältniß der Personen zu einander in Gott ist die Voraussetzung und der Grund der thatsächlichen Beziehungen zwischen Gott und der Creatur vorzüglich in der übernatürlichen Ordnung. So durchwaltet die immanente Trinität als ökonomische fort und fort die Welt, ist der Glaube an den dreieinigen Gott von dem tiefsten practischen Interesse, die Basis, auf der das übernatürliche Leben der Kirche ruht. So wird die Schöpfung eine Vaterschaft, die da geht über die Welt hin nach dem Urbilde der ewigen Zeugung, die Erlösung brachte eine Sohnschaft der Menschheit nach dem Urbilde Christi, „des Erstgeborenen," die Heiligung und Geistesausgießung erhebt zur Theilnahme an dem Leben des Geistes, dem Pfand der Liebe und Seligkeit in Gott, der mit seiner Gnade, seiner Liebe, seinem süßen Trost und Frieden in uns wohnt [1]. Weihnachten, Ostern, Pfingsten mit ihren Festkreisen sind demnach die plastische, immer sich wiederholende Darstellung der Offenbarungstrinität, die in dem Feste der Dreifaltigkeit sich zusammenschließt — der stete Hinweis auf die innere, überzeitliche Wesenstrinität, aus welcher die geschichtliche der Schöpfung, Erlösung und Heiligung hervorgegangen ist.

Der Vater führt uns zum Sohne [2], der Sohn schenkt uns die Hoffnung des Lebens, der Geist wirkt die Liebe in unseren Herzen. So wird die Taufe das Princip des neuen Lebens in uns, sie legt den Glauben, die Hoffnung und die Liebe in unser Herz; es ist der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Geist, der in der Taufe sich bethätigt zur Erneuerung des Gottesbildes im

---

[1] Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch Allen. 2 Cor. 13, 13.

[2] Joh. 6, 66.

Menschengeist[1]. Unser Geist weist uns auf den Vater hin, er ist das Bild des Vaters; unser Gedanke, aus dem Geiste geboren, ist das Bild des Sohnes, unsere Liebe, ausgehend von der Erkenntniß, das Bild des Geistes; darum der Glaube an den Vater, der diesen unsern Geist erleuchtet, die Hoffnung auf den Sohn, die unsere Gedanken aufwärts trägt, die Liebe im Geiste, der unsern Willen bestimmt. Wie Geist, Gedanke und Liebe die Erscheinung des Bildes Gottes in uns sind in der Ordnung der Natur, so sind Glaube, Hoffnung und Liebe die Wirkungen des Ebenbildes des Dreieinigen in der Ordnung der Gnade. Drei Personen in der Gottheit, drei Grundverhältnisse im Geiste des Menschen, drei die göttlichen Tugenden in den Erlösten.

So erscheint das Mysterium des dreieinigen Gottes zunächst nur geoffenbart zur Demüthigung des Menschengeistes, der solches nicht zu fassen, nicht zu begreifen vermag. Aber gerade dieses Geheimniß wird der Stützpunkt, von wo aus es ihm gegeben ist, sich zur höchsten Höhe der Gotteserkenntniß und Gottesliebe aufzuschwingen, der Rahmen, der das ganze übernatürliche Leben umspannt, eine wunderbare Harmonie zwischen Gott und Mensch, Natur und Gnade, Wissen und Glauben, Dogma und Moral, Lehre und Cultus. Und alles Gebet und alle Sacramentenspende und alles Große, Heilige und Erhabene in der Kirche geht aus vom und im Namen des Dreieinigen und strebt hin zu dem Dreieinigen und schließt und vollendet sich in dem Dreieinigen; keine Handlung in der Kirche, die nicht besiegelt wäre mit dem Namen des dreieinigen Gottes, den wir anrufend bekennen und bekennend anrufen. Dieser Name ist die Summe unsers

---

[1] Der neue Mensch, der erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn schuf. Col. 3, 10. Ephes. 4, 22.

Glaubens, die Wurzel alles heiligen Lebens, das Unterpfand unserer Kraft und unseres Sieges. Und wie die Kirche unter diesem Bekenntnisse den Täufling einführt in das Reich der Erlösung, so stellt sie mit diesem Bekenntnisse der Dreieinigkeit den Gläubigen hin vor den Richter in seiner letzten Stunde. Sie erblickt darin das Unterpfand des Lebens, daß sie, gezeichnet mit dem Zeichen des Dreieinigen, die Seele dem zurückgibt, der von Anfang an sein Bild in sie gelegt hatte. „Hat sie auch gesündigt (die Seele des Scheidenden), so hat sie doch Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist nicht geläugnet, sondern geglaubt.“ Und darum spricht sie vertrauend zu dieser: „Scheide ab, christliche Seele, von dieser Welt, im Namen Gottes des Vaters, der dich geschaffen hat, im Namen Gottes des Sohnes, der dich erlöset hat, im Namen Gottes des heiligen Geistes, der dich geheiligt hat“ [1].

Bemerkungen zum zweiten Vortrag.

Die Aehnlichkeit wie den Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Worte hebt Thomas [2] treffend hervor: „Jenes“, sagt er, „nennen wir Wort, was der Erkennende in dem Act seiner Erkenntniß formirt. (Das gedachte Wort ist logisch früher, als das gesprochene.) So geht das Wort immer vom Intellect aus und existirt im Intellect, und ist der Begriff und das Abbild der erkannten Sache. Und wenn dasselbe erkennend und erkannt zugleich ist, dann ist

[1] Commendatio Animae.

[2] De different. verb. divin. et hum. Opusc. XIII.

das Wort der Begriff (ratio) und das Abbild des Intellects, von dem es ausgeht.

„Jedes intelligente Wesen erzeugt demnach ein Wort. Wenn ich nun den Begriff eines Steines concipiren will, so muß ich durch Nachdenken zu dem Worte kommen, und so in Allem, was wir erkennen . . . Aber das göttliche Wort ist immer thätig (actu) und so kommt dem Worte Gottes das Nachdenken im eigentlichen Sinne nicht zu.

„Der zweite Unterschied liegt darin, daß unser Wort unvollkommen ist; denn wir können nicht Alles, was in unserer Seele ist, in einem einzigen Worte aussprechen. Darum muß es mehrere unvollkommene Worte geben, durch welche wir in Theilen ausdrücken, was wir in unserer Wissenschaft haben. Das göttliche Wort aber ist höchst vollkommen, darum ist es nur ein einziges. Einmal nur spricht Gott.

„Der dritte Unterschied liegt darin, daß unser Wort nicht gleichen Wesens ist mit unserm Geist; aber das göttliche Wort ist gleicher Natur mit Gott und subsistirt in der göttlichen Natur.

„Da nun aber in jeder Natur dasjenige, was ausgeht, mit der Aehnlichkeit und Natur dessen, von dem es ausgeht, Sohn genannt wird, so heißt das Wort Sohn, und die Production desselben Zeugung."

Diese Entwicklung findet sich schon bei Augustinus [1]. „Wer versteht", sagt er, „was das Wort ist, nicht nur ehe es ertönt, sondern auch ehe die Töne erdacht werden, . . . der kann durch diesen Spiegel schon etwas sehen, was jenem Worte ähnlich ist, von dem es heißt: Im Anfang war das Wort . . . Wenn also im Worte ist, was in der Erkenntniß ist, dann ist das Wort

---

[1] De Trinit. XV. 12. Leider konnte Gangauf's Arbeit über des Augustinus Trinitätslehre nicht mehr berücksichtigt werden.

wahr . . . Und so nähert sich die Aehnlichkeit des gemachten Bildes, soviel es geschehen kann, jener Aehnlichkeit des gezeugten Bildes, wodurch der Sohn Gottes dem Vater in Allem wesentlich gleich genannt wird.

„Der Vater also zeugte, gleichsam sich selbst sprechend, das ihm in Allem gleiche Wort. Denn er hätte sich nicht ganz und vollkommen gesprochen, wenn in seinem Worte etwas weniger oder etwas mehr wäre, als in ihm . . . Es erkennt also Gott der Vater Alles in sich selbst, er erkennt es im Sohne; aber in sich als sich selbst, und im Sohne als sein Wort, das Alles, was in ihm ist, umfaßt. Ebenso erkennt auch der Sohn Alles in sich selbst, als das, was aus jenem, welches der Vater in sich erkennt, geboren ist; im Vater aber als das, wovon geboren ist, was der Sohn in sich selbst erkennt. Es wissen also Vater und Sohn, aber jener dadurch, daß er zeugt, dieser dadurch, daß er gezeugt wird. Und Alles, was in ihrer Wissenschaft, in ihrer Weisheit, in ihrer Wesenheit ist, das schaut jeder von ihnen, nicht stückweise oder einzeln, den Blick hin und her und her und hin, und wieder von da oder dort zu diesem und zu jenem wendend, als könne er das Eine nicht sehen, wenn er nicht das Andere sähe; sondern er schaut Alles zugleich, weil nichts ist, das er nicht immer schaut." —

Es ist merkwürdig, daß „allen Völkern eine Götterdreiheit gemeinsam ist." J. W. Wolf, die deutsche Götterlehre. Leipzig, 1852. S. 3. Ueber die indische Trimurti Brahma, Vishnu und Shiva vgl. v. Bohlen, das alte Indien. II. Bd. S. 313. Lassen, Indische Alterthumskunde. I. Bd. S. 768. Ueber die altattische Götterdreiheit von Zeus, Athene und Apollon vgl. v. Lasaulx, Studien. S. 140. Ueber die kapitolinische Götterdreiheit von Jupiter, Juno, Minerva ebendas. S. 141. Ueber die drei Götter der Schweden Thor, Wodan, Fricco Grimm, deutsche

Mythologie S. 102. Bei den Preußen und Pommern (Triglav) vgl. Mone Geschichte des nordischen Heidenth. S. 207. „Die Philosophie der Mythologie", sagt Schelling (WW. Abth. II. Bd. 3. S. 313), „führt den Beweis, daß eine Dreizahl göttlicher Potenzen (?) die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind."

Dritter Vortrag.

Schöpfung und Engelwelt.

Die Welt im Lichte der Vernunft und des Glaubens. — Die Idee der Schöpfung. — Bedeutung derselben. — Die Schrift- und Väterlehre. — Die Schöpfung als ausschließliche That des Absoluten. — Grund der Weltschöpfung. — Freiheit in der Weltschöpfung. — Zeitlichkeit der Welt. — Falschheit des Optimismus. — Verhältniß der Thätigkeit Gottes nach Außen zu jener nach Innen. — Zweck der Welt. — Die Engelwelt. — Lehre der Schrift. — Die Existenz reiner Geister, Postulat der Vernunft. — Religiös-sittliche Bedeutung dieser Lehre. — Gegner der Lehre von den Engeln. — Die Schutzengel.

Von Ewigkeit lebt der dreieinige Gott; ewig zeugt der Vater den Sohn, ewig hauchen Vater und Sohn den Geist, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht. So hat seine Thätigkeit den würdigsten und seiner allein vollkommen würdigen Gegenstand, und seine Erkenntniß und Liebe in dem Sohne und Geiste ein unendliches Object. Und aus diesem inneren, geheimnißvollen Leben des Dreieinigen quillt ein Meer von Seligkeit, das, vom Vater ausgehend, zum Sohn und Geiste hin- und wiederfluthet. So ist Gott selig in der Fülle seines Seins, und bedarf keines Dinges außer sich zu seiner Vollendung. Denn er ist der Absolute, das vollkommenste, höchste Gut, und darum ist Nichts außer Gott im Stande, durch sein Dasein dessen unendliche Se-

ligkeit zu mehren, noch durch sein Nichtdasein den Genuß des seligen Lebens der Gottheit zu schmälern.

Haben wir in dem vorausgehenden Vortrage das innere Leben Gottes erkannt, so führt uns nun der Gang unserer Darstellung zur Frage nach Ursprung, Bedeutung, Aufgabe und Bestimmung der endlichen Wesen. Daß diese nicht geworden sind aus und durch sich selbst, daß sie nicht ohne Gott sind und noch weniger Gott selbst, wie der Atheismus und Pantheismus behaupten, wurde in den früheren Vorträgen, als von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt die Rede war, ausführlich erörtert. Die Welt ist Gottes Schöpfung — dieß hat sich uns als das nothwendige, unumstößliche Resultat der dort geführten Untersuchung ergeben. Doch hiermit ist unsere Aufgabe nur zur Hälfte gelöst. Was der menschliche Geist durch die denkende Betrachtung der Außenwelt und seiner selbst an Wahrheit gefunden, das hat die Offenbarung bestätigt, nach vielen Richtungen hin erweitert und vollendet; und wie das Dogma der Kirche in der Lehre von dem dreieinigen Gott uns ungeahnte Tiefen erschließt, in denen sich der vom Glauben erleuchtete Geist anbetend und bewundernd verliert, so gewährt es uns in der Frage über den Ausgang aller Dinge aus Gott und ihrer endlichen Bestimmung zu ihm Aufschlüsse, welche unsere natürliche Erkenntniß vielfach befestigen, erhöhen und vervollkommnen. Denn „die Erkenntniß", bemerkt der hl. Thomas[1], „welche wir auf dem Wege der denkenden Betrachtung gewinnen, fordert ein Doppeltes, nämlich die Eindrücke mittelst der Sinneswahrnehmung und das natürliche Licht der Vernunft, welches auf Grund sinnlicher Wahrnehmung die Ideen bildet. Und nach dieser zweifachen Beziehung wird die menschliche Erkenntniß durch die

[1] Summ. Theol. I. Qu. XII. Art. 13.

Offenbarung der Gnade unterstützt. Denn das natürliche Licht unserer Intelligenz wird gestärkt durch Eingießung des Lichtes der Gnade; und zuweilen werden der Phantasie des Menschen Bilder von Gott vorgestellt, welche viel ausdrücklicher die göttlichen Dinge darstellen als jene, welche wir auf natürlichem Wege durch die Sinne empfangen, wie dieß in den Visionen der Propheten der Fall ist; zuweilen treten auch äußere Erscheinungen ein durch göttliche Veranstaltung oder werden Stimmen gehört, um das Göttliche auszudrücken ... So erkennen wir durch die Offenbarung der Gnade Gott vollkommener, weil uns mehr und herrlichere Wirkungen auf diese Weise gezeigt werden." — Der tiefe Sinn dieser Worte wird sich uns ganz besonders aus dem Folgenden ergeben, wenn wir die Lehren der Offenbarung erfahren über Schöpfung, Urzustand, Sünde und Erlösung. Sie allein sind im Stande, den forschenden Geist vollständig und allseitig zu befriedigen, und tragen ihr helles Licht hinein in das Dunkel der Anfänge unseres Geschlechtes, durch welches die tiefsten und mächtigsten Ahnungen der Menschheit ihre Erklärung finden.

Zuerst wird uns demnach in dem heutigen Vortrage der Begriff der Schöpfung nach Schrift und Kirchenlehre beschäftigen; sodann werden wir unter den drei Ordnungen der geschaffenen Wesen — Engel-, Körper- und Menschenwelt — jene erste und vorzüglichste zum Gegenstand unserer Betrachtung wählen.

„Einer", lehrt die Kirche, „ist der Schöpfer aller Dinge, der durch seine allmächtige Kraft zumal von Anfang der Zeit beide Creaturen, die geistige und die körperliche, die englische und die irdische, aus dem Nichts geschaffen hat, und zuletzt die menschliche als die gemeinsame, die aus Geist

und Leib besteht"[1]. Und die hl. Urkunde beginnt mit dem vielsagenden, tief bedeutsamen, erhabenen Wort: Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde. „Das erste Blatt der mosaischen Urkunde", bemerkt Jean Paul, „hat mehr Gewicht, als alle Folianten der Naturforscher und Philosophen." Es ist in der That der Unterbau der gesammten Offenbarung nicht bloß, sondern der Angelpunkt unserer ganzen Gottes- und Weltanschauung, und scheidet diese scharf, bestimmt und auf immer von allen Mythologien der Völker, sowie den vielgestaltigen Systemen und Träumen alter und neuer Philosophie. „Der Begriff schlechthiniger Schöpfung ist dem ganzen griechisch-römischen Alterthum verborgen geblieben," sagt Brandis[2]. „Das Gewicht dieser wenigen Worte fühlen wir freilich nicht unmittelbar, indem uns von Jugend an diese Grundwahrheiten eingeprägt wurden, und wir durch sie die Welt anzuschauen gewöhnt sind. Aber wenn wir uns jene heidnische Vorstellung näher rücken, welche zur Zeit Mosis und noch später in Aegypten, Phönicien und Babylon herrschte, und wovon die brahmanische Religion zur Stunde noch ein zusammenhängendes Bild bietet, dann erkennen wir die hohe Wichtigkeit der mosaischen Lehre von Gott, Welt und vom Menschen. Der große, im Heidenthum weit verbreitete Wahn von einem unfreien, in lauter Nothwendigkeit oder Willkür waltenden göttlichen Wesen ist aufgehoben. Die Furcht vor einer blinden Macht des Zufalls, vor einer den Menschen unheimlichen Urmaterie und mancher verwandte Irrthum, der wie ein Alp auf dem Heidenthum lag, ist durch die mosaische Lehre vertrieben; der Mensch blickt frei in die Schöpfung ein und zum

---

[1] Concil. Later. IV. Cap. Firmiter.

[2] Geschichte der griechisch-römischen Philosophie I. 1. S. 306.

Himmel auf, denn der persönliche, allmächtige, lebendige Gott ist Schöpfer der Welt" [1].

In der That, wenn nicht das lebendige Gotteswort die Welt in's Dasein rief, sondern die Nacht des Chaos am Anfange aller Entwicklung steht, dann ringt des Menschen Geist vergeblich, um sich zu lösen von dem finstern Grunde der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit, woraus er hervorgegangen. Es ist ihm nimmer möglich, ein Reich der sittlichen Freiheit und wahren Humanität zu bauen; immer bleibt er gefesselt in den Banden jener finsteren Mächte, denen er ursprünglich angehört. Immer schwebt da der Mensch über dem Abgrund, in den er naturnothwendig wieder zurücksinken muß; die Kunst der Alten hat ihn verschleiert, aber nicht geschlossen. „Dieses", sagt ein anderer Forscher [2], „in dem ersten Kapitel des mosaischen Berichts schlicht und einfach ausgedrückte Gottes- und Weltbewußtsein, welches sich als die unveränderliche Grundlage in allen späteren heiligen Schriften des hebräischen Volkes auf das Bestimmteste ausgesprochen findet, bildet den diametralen Gegensatz zu Allem, was in der heidnischen Religion und Philosophie erscheint." „Nur die biblische Kosmogonie", sagt Delitzsch [3], „stellt die reine Idee einer Schöpfung aus Nichts dar, ohne ewige Materie ohne Mitwirkung eines Mittelwesens oder Demiurgos; im Heidenthum scheint diese Idee durch, aber sie ist verdunkelt; die heidnischen Kosmogonien setzen entweder eine vorhandene Materie voraus, sind also dualistisch, oder sie lassen an die Stelle der Schöpfung die Emanation treten, sind also pantheistisch." Mit Emphase, zur Bestätigung und Besiegelung dieses heiligen Glaubens, der wie ein goldener Faden durch

---

[1] Vgl. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung S. 12.
[2] Braniß, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie.
[3] Commentar über die Genesis, 3. Aufl. S. 83.

die Schriften des Alten Bundes geht, spricht sich dieses Bekenntniß in einem seiner spätesten Bücher aus: „Wisse“, ruft die Mutter der Makkabäer ihrem sterbenden Sohne zu, „daß Gott Alles dieses aus dem Nichts gemacht hat“[1]. Und der Neue Bund wiederholt auf gleiche Weise die Lehre von der Schöpfung, als das Centraldogma des Monotheismus und den Grundstein, auf dem der Alte und Neue Bund, unser gesammtes christliches Glauben und Leben ruht[2]. Und die hl. Väter hatten es sich zur Aufgabe gemacht, namentlich den platonischen und gnostischen Systemen von einer ungeschaffenen, ewigen Materie gegenüber den Schöpfungsbegriff allseitig in's Licht zu setzen, und Gott als Hervorbringer, nicht bloß Bildner dieses Universums zu bezeichnen. Sie erklären ausdrücklich, der Idee der Schöpfung entspreche nur eine Hervorbringung aus dem Nichts, indem Gott allein ewig sei[3]; sie heben den Unterschied zwischen

---

[1] 2 Makk. 7, 28. *ἐξ οὐκ ὄντων.* An eine Parallele mit dem platonischen *„μὴ ὄν“* ist hier nicht von ferne zu denken. Das Wort בָּרָא bezeichnet nach dem Sprachgebrauche das göttliche Hervorbringen, welches, sei es im Bereiche der Natur oder der Geschichte (Ex. 34, 10. Num. 16, 30), oder im Gebiete des Geistes (Ps. 51, 12) ein bisher nicht Dagewesenes in's Dasein ruft, aus Nichts schafft. Nirgends erscheint בָּרָא als Bezeichnung menschlichen Hervorbringens. Den Beweis für letzteres liefert besonders Patrizi (De interpretat. Sacr. Scriptur. L. II. Romae 1844 p. 5 seqq.). Auch steht בָּרָא nie in Verbindung mit einem Worte, das ein vorliegendes Material bezeichnet, wie dieß bei dem synonymen עָשָׂה machen und יָצַר bilden der Fall ist. Abgesehen von Allem dem aber beweist schon der Zusammenhang von Genes. 1, 1 mit Genes. 1, 2, daß hier vom Schaffen im eigentlichen Sinne die Rede ist, weil ja eben das Chaos als Gegenstand der schöpferischen Thätigkeit bezeichnet wird. Vgl. Ps. 33, 6—9. Ps. 19, 1—3. Jes. 40, 28. Ps. 104, 1 ff.

[2] Röm. 1, 20. Hebr. 1, 3. Apostelgesch. 14, 14; 17, 24. 1 Joh. 1, 1. 2 Petr. 3, 10—13. Röm. 11, 30.

[3] Theophil. ad Autolyc. II. 10 seqq. 4 seqq.

Weltschöpfer und Weltbildner hervor[1], finden gerade in der Schöpfung aus Nichts das Auszeichnende der göttlichen Natur und den Grund seiner Herrschaft über die Welt[2] und bezeichnen die Annahme eines Urstoffes als eine sinn- und gottlose Lehre[3]; die Möglichkeit der Schöpfung aber, erklären sie, liege einfach in der Allmacht Gottes, der nichts unmöglich ist[4].

Hieraus ergibt sich die Unrichtigkeit der Annahme Einiger in neuerer Zeit, als hätten die Väter sich nicht zum reinen Begriff der Schöpfung zu erheben vermocht.

Doch das Alles hat das Apostolische Glaubensbekenntniß in dem kurzen Worte zusammengefaßt: Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde — ein Wort, ebenso bedeutsam durch die Prägnanz des Ausdrucks, wie die Tiefe des Gedankens. Denn Alles, was Gott uns ist, ist er dadurch, daß er unser Schöpfer ist; darum ist er unser Herr[5], darum ist Alles, was da ist, ihm unterthan[6], darum nichtig alle Götzen, die der Mensch anbetet, denn nur Er hat die Erde geschaffen[7]. Die Idee der Schöpfung ist der Idee Gottes als des Unendlichen correlat. Ist der Unendliche nothwendig auch der Absolute, höchst Unabhängige, dann muß ihm eben darum auch die Möglichkeit zukommen, Wesen niederer Art, abhängig von ihm, in's Dasein zu rufen. Weil Gott die

---

[1] Justin. Cohort. ad Graec. c. 22.

[2] Athanas. De Incarn. Verb. c. 2.

[3] Id. l. c. n. 3. *ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις τὴν μὲν τούτων ματαιολόγιαν ὡς ἀθεότητα διαβάλλει.* Cf. Euseb. Praep. evang. VII. 19.

[4] Iren. adv. Haeres. II. 10. Vgl. Lactant. Inst. div. II. 11. August. De Civ. Dei XII. 22. Chrysost. in Gen. Hom. III. n. 2.

[5] Esther 13, 9—12.

[6] Ps. 118, 91; 148, 8; 48, 13. Weish. 5, 21. Jerem. 11.

[7] Jerem. 10, 11—14.

absolute, reinste, unendliche Thätigkeit ist, ist er Weltschöpfer, und nur Er kann es sein. Weil der Absolute und frei von jeglicher Bedingung, wirkt er auch frei von jeglicher Bedingung, unabhängig von den Dingen, vielmehr die Dinge selbst ihrem Wesen nach setzend, während jedes endliche, bedingte Wesen, weil in seinem Sein bedingt, auch in seinem Wirken bedingt ist durch das vorliegende Substrat, dieses modificirt und formt, ihm eine Art und Weise der Existenz gibt, letztere selbst aber in seiner Thätigkeit voraussetzt. Gott allein ist Schöpfer, weil er die erste, oberste, allgemeinste Ursache der Dinge, die Ursache schlechthin ist, und diese ist er nur als Schöpfer, der den Dingen das Sein gibt[1].

Allerdings ist das Wesen der Welt ein endliches und begrenztes, aber doch fordert ihr Dasein eine unendliche unbegrenzte Ursache; denn nur diese allein vermag den Abgrund zu überbrücken, der zwischen dem Nichtsein und dem Dasein gähnt[2].

„Wie Gott", sagt Ulrici[3], „in Beziehung auf Substanz oder Substantialität, so ist er auch in Bezug auf Thätigkeit von allen andern Wesen unterschieden. Nur weil und indem er sich selbst in seiner Absolutheit als die absolute

[1] Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae. Thom. Summ. Theol. Qu. XLV. Art. 5.

[2] Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus naturalis agentis, sicut et non entis ad ens. Id. l. c.

[3] Ulrici, Gott und die Natur S. 406. 546.

Macht, Weisheit und Güte faßt, schafft er die Welt, verleiht er dem Anderen, Relativen, Weltlichen die (zeitliche) Dauer, die im Werden und der Entwicklung zu einem bestimmten Ziele hingegeben ist . . . Die weltlichen Wesen in ihrer bedingten Thätigkeit sind nur bedingter Weise im Zusammenwirken mit anderen Dingen Ursache von transeunten, ihrer Thätigkeit unterschiedlich gegenübertretenden Wirkungen und Werken." Wäre die Welt keine Schöpfung, sondern nur eine Emanation aus Gott, dann wäre die Idee einer ersten wirkenden[1] Ursache nirgends verwirklicht; und gerade diese Idee ist es, in welcher sich uns das göttliche Wesen recht eigentlich als solches darstellt.

Fragen wir nun: Warum hat Gott die Welt geschaffen? Schon Augustinus hatte sich diese Frage gestellt. Und er antwortet, der Grund für die Hervorbringung der Welt sei eben kein anderer, als Gottes freier Wille; denn gäbe es für den Willen Gottes eine bestimmende Ursache, so stände diese über Gottes Willen[2]. Wo kein Mangel, bemerkt er anderswo[3], da ist kein Bedürfniß, und wo kein Bedürfniß, da ist keine Nothwendigkeit. So muß es auch sein. Denn Gott ist das höchste Gut, und es ist jedem Gute eigen, sich mitzutheilen[4]; nicht um dadurch einen Besitz zu erlangen und eine Leere, ein Bedürfniß in seinem Wesen auszufüllen, denn dann wäre er nicht das höchste Gut. Wenn wir darum nach dem Motiv fragen, das Gott antrieb, die Natur- und Geisterwelt in's Dasein zu rufen, so

---

[1] Causa prima et efficiens.

[2] In Genes. ad Lit. I. 2.

[3] QQ. div. Qu. XXII.

[4] Si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. Thom. Summ. Theol. I. Qu. XIX. Art. 2. cf. Art. 5.

kann dieses nichts außer Gott Liegendes sein, da er die Fülle der Vollkommenheit ist [1]. Der Grund ihrer Hervorbringung ist nur Gott selbst, seine freie, bedürfnißlose Liebe; die Weltschöpfung ist demnach nicht eine Wirkung des Mangels, sondern ein Ausfluß der überströmenden Reichthümer in Gott. Wie die Sonne freigebig ihre Strahlen ausgießt über alle Wesen, und sie mit Licht und Wohlsein tränkt, so ist eine Quelle des Lebens ausgegangen von Gott über das, was nicht war, aber als möglich in seinem Geiste ruhte [2], und in welchem, in einem in unendlicher Progression auf- und absteigenden Grade, seine Vollkommenheit sich abspiegeln und eine Aehnlichkeit seines Wesens Existenz gewinnen konnte. Gott gibt nur um zu geben, nicht aber um dafür wieder zu empfangen; wie der Schöpfungsact Gott ausschließlich zukommt als erster Ursache und reinster Thätigkeit, so ist dieser Act der reinsten selbstlosesten Liebe, wie er sich in der Schöpfung darstellt, ebenso Gottes ausschließliches Attribut; denn die creatürliche Liebe ist nie in diesem

---

[1] Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se velle non sit necessarium. Id. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[2] Ipse (Deus) est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia, quae facta sunt (*Κόσμος νοητός*); quemadmodum opus, quod fit secundum aliquam artem, non solum quando fit, sed etiam antequam fiat ... semper est in ipsa arte non aliud quam quod est ars ipsa. Anselm. Monolog. C. XXXIV. Deus per scientiam simplicis intelligentiae necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam. Suarez, Metaph. Disp. XXX. Sect. 16. — Deus in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut ideam hujus creaturae. Thom. l. c. Qu. XV. Art. 3. Vgl. Hebr. 11, 3.

Grade selbstlose Liebe[1]. Schon Gregor von Nazianz[2] hat denselben Gedanken ausgesprochen, wenn er sagt: Da es der göttlichen Güte durchaus nicht genug war, bloß in sich selig zu sein, sondern das Gut mitgetheilt werden sollte, damit auch Andere daran Antheil hätten, so hat er zuerst die Engel und die himmlischen Kräfte erdacht, die durch das Wort verwirklicht und vom Geiste erfüllt werden sollten.

Wie Gott nicht außer sich, so findet er auch nicht in sich eine Nöthigung, die Welt zu schaffen, nicht einmal die Nöthigung der Liebe[3]; die Liebe ist zwar ein Grund, weßhalb er schuf, aber kein Motiv, das ihn zum Schaffen bestimmte. Aber wenn Gott die Liebe ist, ist es nicht ihm gerade deßwegen ein Bedürfniß, sich mitzutheilen, die Weltschöpfung demnach in gewissem Sinne doch nothwendig als Befriedigung dieses göttlichen Liebebedürfnisses?[4] — Keineswegs; denn das erste Object der göttlichen Liebe ist er selbst, als das höchste Gut, um dessentwillen er alles Andere liebt; die Existenz dieses Anderen aber steht durchaus nicht in nothwendiger Verbindung mit dieser seiner Liebe zu sich selbst, d. i. seiner Heiligkeit. Wenn er darum seine

---

[1] Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas (Gott als das höchste, vollkommenste Gut, das sich mittheilend die Creatur beseligt). Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Thom. l. c. Qu XLIV. Art. 4. Cf. Id. C. Gent. I. c. 93.

[2] Orat. XXXVIII. 9.

[3] Amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei. Suarez, l. c. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3.

[4] So Strauß (Glaubensl. I. S. 642).

Liebe walten läßt zur Creatur und diese in's Dasein ruft, so ist er es, der in seinem heiligen Rathschlusse sich frei dazu bestimmt, wie, ist die Creatur in's Leben getreten, er es ist, der in seinem Rathschlusse frei sich bestimmt, eher sein Erbarmen als seine Gerechtigkeit über sie walten zu lassen [1]. Ohnehin ist jede Nothwendigkeit der Idee einer vollkommenen Liebe geradezu widersprechend.

Diese Freiheit Gottes in seiner Schöpfung steht nicht im Widerstreit mit seiner Unveränderlichkeit. Denn mit der Freiheit Gottes verhält es sich nicht wie mit der menschlichen Freiheit; hier ist der Act geschieden von dem Vermögen, das in den Act übergehend eine Veränderung bewirkt. Gott dagegen ist reine Thätigkeit, der lauterste Act. Und so ist der Gebrauch seiner Freiheit nicht ein Uebergang von der Potenz zum Act, sondern ein einziger Act, der von Ewigkeit währt, in welchem er über die Creatur beschließt und in Ewigkeit verharrt. In diesem einen Willensact will er die Veränderung der Dinge, selbst unverändert und wandellos [2].

---

[1] Voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habitudinem habet non necessariam. Thom. l. c. Qu. XIX. Art. 3. ad 5. Augustin. De div. QQ. Qu. XXVIII: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae; nihil autem majus voluntate divina; non ergo ejus causa quaerenda.

[2] Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquam rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Thom. l. c. Art. 7. Suarez, l. c. Schon Maximus (Dial. c. Pyrrh. ap. Baron. Tom. VIII. p. 679) schied zwischen dem göttlichen Willen (θέλημα) an sich und dem Gegenstande desselben (θελητόν). „Jener", sagt er, „ist in Gott, dieses außer Gott." „Una eademque immutabili voluntate res quas condidit et ut prius

Von Ewigkeit hat demnach Gott die Welt gewollt, aber darum dennoch keine ewige Welt gewollt, sondern für diesen Zeitmoment, in welchem sie in's Dasein trat. Er hat die Welt in der Zeit, und die Zeit, das Maß des Veränderlichen, mit der Welt selbst geschaffen [1]: Der Schöpfer der Welt, und darum „Herr der Zeiten". Die Zeit läßt sich ja nur in der Abstraction von den zeitlichen, successiv existirenden Wesen trennen, wie der Raum von den Körpern. Ein leerer Raum wie eine leere Zeit sind darum nur Phantasiegebilde, denen keine Wirklichkeit zukommt [2]. Wie Gott von Ewigkeit erkannte eine nicht ewige Welt, so schuf er von Ewigkeit eine nicht ewige Welt, nicht so, als hätte er sich geändert, da er schuf und vorher nicht schuf, sondern weil das in der Zeit ward, was nach seinem ewigen Rathschlusse werden sollte.

So ergibt sich von selbst die Antwort auf die Frage, welche schon Augustinus sich gestellt hatte: Warum hat Gott die Welt nicht früher geschaffen? Was hat Gott gethan, ehe er die Welt schuf? [3] Diese und ähnliche Fragen sind eben unzu-

---

non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt," sagt Augustinus (Civ. Dei XII. 17).

[1] Deus voluit ab aeterno, ut mundus esset, sed non (ut esset) ab aeterno, sed quando ipse ab aeterno disposuit. Thom. C. Gent. II. c. 30.

[2] Nos autem dicimus, . . non fuisse locum aut spatium ante mundum. Id. Summ. Theol. I. Qu. XLVI. Art. 1. ad 4. „Tempora non fuissent nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret", sagt Augustinus (Civ. Dei XI. 6).

[3] Confess. XI. 4. cf. Civ. Dei XII. 17. Er selbst gibt sich die Antwort: Voluntas enim (Dei) sempiterna est et immutabilis, et secundum illam voluntatem non solum praeterita et praesentia, sed etiam futura jam fecit . . . Sic enim fecit, quae futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora. – Revera in

lässig, weil sie die Kategorien der Zeit in das überzeitliche, ewige Leben Gottes hineintragen, wo sie keine Anwendung finden können[1]; die Zeit beginnt nicht, nachdem die Ewigkeit vorausgegangen, sondern die Ewigkeit umschließt die Zeit, sie coexistirt jedem Momente der Zeit[2].

Hierin findet auch die erste sogenannte „Antinomie der reinen Vernunft" ihre Lösung, nach welcher, wie Kant[3] annimmt, wir ebenso viele Gründe für wie gegen die Ewigkeit der Welt haben. Seine Beweisführung ruht, wie schon Thomas von Aquin sie richtig bezeichnet hat, auf bloßer Einbildung[4] bezüglich des Begriffes der Zeit.

Aus der Freiheit der göttlichen Schöpfungsthat folgt die Falschheit des absoluten Optimismus[5]. Ist nämlich

---

ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis. Suarez, Metaph. Disp. L. 5. 6. Hieraus ergibt sich, wie falsch die Behauptung von Strauß (a. a. O. S. 652) ist, es hätten die Theologen sich „der Täuschung" hingegeben, es „lasse sich in der Ewigkeit ein Punkt befestigen (!), von welchem abwärts (!) die Welt und Zeit beginne."

[1] „Le tôt et le tard", sagt Malebranche (Entretiens sur la Métaph. Entr. IX. n. 7), „sont des propriétés du temps, qui n'ont aucun rapport avec l'éternité."

[2] In agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare, quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur ejus actioni . . . Deus est prior mundi duratione. Sed τὸ prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Thom. l. c. Qu. XLVI. Art. 1. Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Augustin. l. c. XI. 6.

[3] Kritik der reinen Vernunft. Frankf. und Leipzig 1784, S. 454.

[4] In der eben angeführten Stelle.

[5] „Dieu est obligé", sagt Leibnitz (Théodicée II. 201), „par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux."

Gott wahrhaft frei, so ist er nicht determinirt zu dieser oder jener bestimmten Welt, vielmehr ist in ihm die Möglichkeit zu unzähligen Schöpfungen; denn er ist die absolute Intelligenz und trägt in sich eine unumschränkte Macht. Daß er demnach diese Welt schuf mit diesem Grade von Vollkommenheit, den sie thatsächlich besitzt und nicht in einem höheren oder niedern, hat seinen Grund, wie der Act der Schöpfung überhaupt, in dem Rathschlusse seines freien Willens. Auf der anderen Seite müssen wir jedoch diese Welt, wie sie wirklich geworden, als die relativ beste bezeichnen, insofern sie der Stufe von Vollkommenheit, auf welche der Schöpfer sie erheben wollte, vollständig entspricht. Sie ist, um ein Bild des hl. Thomas[1] zu gebrauchen, ein rein gestimmtes Saitenspiel, auf welchem Harmonien tönen, aus denen die Schönheit und Wonne des göttlichen Lebens wiederhallt.

Darum wiederholt die hl. Schrift siebenmal, und beim siebenten Male mit besonderer Emphase: Gott sah an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut[2]. Ist die Welt der Ausfluß der göttlichen Liebe, die Offenbarung seiner Herrlichkeit, so muß sie allüberall die Spuren der Finger Gottes tragen, der sie schuf. Das Böse war demnach nicht in der Welt, wie sie hervorgegangen ist aus Gottes Hand. „Weder in Gott, noch aus Gott ist das Böse. Es ist aber ebenso wenig in den Creaturen; es ist, wenn wir das Wesen und den Ursprung berücksichtigen, nicht in den Engeln, nicht in den Thieren, nicht in den Körpern, nicht in dem Urstoff[3]." Hieraus ergibt sich die gänzliche Unwahrheit der mit Philo beginnenden, in den Gnostikern und Manichäern fortgesetzten,

---

[1] L. c. Qu. XXV. Art. 6.

[2] Genes. 1, 31.

[3] Dionys. Areopag. De div. nom. c. 4.

durch pantheistische Secten im Mittelalter erhaltenen, von den Reformatoren und der neueren Philosophie wieder aufgenommenen Lehren, daß die Materie oder die Endlichkeit als solche Quelle der Sünde sei [1].

Ein Bedenken erübrigt uns noch zu erörtern. Ist nicht Gott lautere Thätigkeit, reinster Act, ohne jegliche Zusammensetzung oder Verschiedenheit? Und ist daher nicht der Act, mit welchem er sich selbst will, einer und derselbe mit jenem, mit welchem er die Creatur will? Der Act aber, mit welchem Gott sein eigenes Wesen will, ist ein nothwendiger; denn Gott kann sich nicht nicht wollen, als das höchste Gut; wie kann demnach ein und derselbe Act ein nothwendiger und ein freier zugleich sein?

Die Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich aus dem bereits früher Gesagten bei der Betrachtung des Wesens Gottes. Dieß fordert die Unendlichkeit der göttlichen Natur, wurde dort bemerkt [2], daß sein eines und untheilbares göttliches Wesen in verschiedenen, logisch nicht identischen Begriffen und nach den verschiedensten Beziehungen hin vom endlichen Geiste erfaßt wird. Gott hat die Eigenschaften alle, die in dem endlichen Sein Gott nachahmend sich finden, aber sie sind nicht in Weise des Endlichen, d. i. geschieden in ihm. Haben wir ja doch nicht bloß zwischen den verschiedenen Eigenschaften des göttlichen Willens, sondern den Willen selbst von seiner Erkenntniß, Wille und Erkenntniß von seinem Wesen zu unterscheiden wiewohl diese Vermögen in Gott nicht geschieden sind, sondern eins unter sich, eins mit seiner Wesenheit selbst. Das aber kommt dem göttlichen Willen als dem Willen des Absoluten zu, daß wegen der Fülle seiner Vollkommenheit er in einem und

---

[1] Vgl. Staudenmaier, Dogmatik III. S. 174.

[2] 1. B. 1. Abth. S. 153. 158 (150).

demselben einfachsten Act alles das setzt, was die Creatur in verschiedenen und sich entgegengesetzten Acten vollzieht. So ist denn der Act der Liebe, mit welchem Gott nothwendig sich selbst liebt, nicht wesentlich verschieden von jenem Act der Liebe, mit welchem er das Geschöpf liebt; nur tritt in dem letzteren Falle eine neue Beziehung des Actes zu dem Objecte ein, aber kein zweiter, von dem ersten verschiedener Act [1].

Fragen wir nun noch zum Schlusse: Welches ist der Zweck der Welt, d. h. welches ist die Aufgabe, die Gott der Welt vorgesetzt hat, und welche diese realisiren soll? [2] In wenigen Worten hat der hl. Thomas [3] die Antwort hierauf gegeben. „Gott liebt seine Güte, und darum will er, daß sie sich mittheile durch Verähnlichung der Creatur mit ihm, woraus das Heil der Creatur hervorgeht"; betrachten wir demnach den Grund, warum Gott schuf, so war dieser

[1] Idem est omnino actus secundum rem, qui sine ulla additione ad varia terminatur. . . . Velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus. Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia objecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam. Suarez l. c. Disp. XXX. Sect. 9.

[2] Finis operis im Gegensatze zu finis operantis (Motiv, das Gott antrieb zu schaffen). Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente; finis operantis est, quem principaliter operans intendit. Thom. C. Gent. III. c. 2. Cf. Summ. I. Qu. XLIV. Art. 4. in II. Dist. I. Qu. I. Art. 1. Wegen Unkenntniß dieses Unterschiedes läugnet Spinoza, daß Gott einen Zweck hatte in der Schöpfung: Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Eth. I. Append.

[3] L. c.

seine Güte, aber das Ziel, das er seinem Werk vorsetzte, war das Heil der Creatur. Worin aber besteht dieses Heil der Creatur? Eben in der Aehnlichkeit mit Gott; indem sie nachbildet die göttliche Vollkommenheit — die unfreie Creatur in unfreier [1], die freie in freier Weise [2] — erreicht sie ihre eigene Vollkommenheit; indem sie darstellt an sich das göttliche Wesen, seine unendliche Weisheit, Heiligkeit und Macht, seine Liebe und sein Erbarmen wie seine Gerechtigkeit und seine Wahrheit, erscheint dieses göttliche Wesen in ihr, wird Gott mehr uud mehr offenbar, mit einem Worte verherrlicht sie Gott. Und indem sie Gott in solcher Weise verherrlicht, nimmt sie Theil an seinem Leben, seiner Größe und seiner Seligkeit. Immerdar und nothwendig lobt das Werk den Meister, gibt die Schöpfung dem Schöpfer die Ehre, wenn auch die Hand der freien Creatur störend in dasselbe eingreift [3]. So ist die Herrlichkeit Gottes der primäre, das Heil der Creatur der secundäre Zweck der Welt; in den Wonneschauern der Seligen erscheint die Herrlichkeit seiner erbarmenden Liebe, aber auch die Qual der Verdammten verkündet die furchtbare Majestät seiner Gerechtigkeit. Und so muß es auch sein. Denn Gott wäre nicht das höchste Gut, das Alpha und Omega [4], könnte die Creatur in anderer Weise als in der

---

[1] Gloria Dei objectiva.

[2] Gloria Dei formalis.

[3] Malebranche Entretiens métaph. Entr. IX. n. 4.

[4] Offenb. 21, 6. Vgl. 4, 11: Würdig bist du, o Herr unser Gott, zu empfangen Herrlichkeit und Ehre und Kraft, denn du hast Alles geschaffen. Jes. 45, 24: Mir soll sich beugen jedes Knie, und mir soll schwören jeder Mund. Vgl. Sprüchw. 16, 4. Ps. 78, 9. Röm. 11, 36: Denn aus ihm, durch ihn und in ihm ist Alles; ihm die Herrlichkeit in Ewigkeit!

Hingabe an ihn und in seiner Verherrlichung ihre Vollendung und Beseligung finden.

Doch das hat schon Athenagoras[1] mit wenigen Worten zusammengefaßt. „Gott", sagt er, „schafft den Menschen nicht umsonst; denn Gott ist weise, und kein Werk der Weisheit ist vergeblich, noch wegen seines eigenen Nutzens, denn er bedarf keines Dinges . . . Was den ersten und allgemeineren Grund betrifft", bemerkt er, „so hat Gott den Menschen um seinetwillen und wegen der in der gesammten Schöpfung erscheinenden Güte und Weisheit geschaffen; was aber den dem Geschaffenen näher liegenden Grund angeht, so hat er ihn geschaffen wegen des Lebens eben dieser Geschöpfe, aber nicht wegen dieses kurz währenden und alsbald erlöschenden Lebens."

Wer aber in dieser Lehre von Gottes Herrlichkeit als Endziel der Welt „Egoismus" findet, dem ist die Idee des Göttlichen in seinem Unterschiede von dem Menschlichen und Endlichen überhaupt noch nicht aufgegangen. Dieses Wort findet gar keine Anwendung auf Gott, und wer ihn des Egoismus anklagt, muß ihn anklagen, daß eben Gott Gott ist, der Unendliche und nicht ein Endlicher, „Alles in Allem[2]", der allein von Ewigkeit sagen kann: Ich bin, der ich bin, der Art, daß nur die Theilnahme an diesem seinem Sein der Creatur ein Sein verleiht.

„Dadurch", sagt ein Neuerer, „daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne erleuchten und entzünden, gewinnt diese so wenig an eigenem Lichtglanze, als sie davon verliert, wenn sie entweder als Kometen ihr Centrum ewig

---

[1] De Resurrect. n. 12: *δι᾽ ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον.* Cf. **Thom**. C. Gent. III. 17. 18.

[2] 1 Cor. 12, 6; 8, 6.

suchen, ohne es zu finden, oder, es in sich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz; denn alles Sternenlicht erlischt, wann und wo sie unter sie hineintritt. Und wie könnte auch irgend ein Zustand der Creatur, etwas Creatürliches die Ehre und Wonne des dreieinigen Gottes vermehren? Sie verliert auch nichts, die ewige Sonne; denn selbst in dem Falle, wo sie Irrgestirne auf ewig hat untergehen sehen müssen, strahlen diese noch einzeln und alle zusammen aus der Tiefe herauf im kalten Nordschein, den sie in krankhafter und versteinerter Selbsterfassung noch entwickeln — ein schauderhaft verschobenes Bild der ewigen Liebe, das für die Bewohner der Erde, die noch um ihre Erlösung sich dreht, vom Firmament herab als Fata Morgana erscheint"[1].

In einer dreifachen Ordnung hat Gottes Macht, Weisheit und Liebe die Creaturen in's Dasein gerufen — Geisterwelt, Körperwelt und die Ineinsbildung beider Welten, den Menschen. Indem wir die Schöpfungsgeschichte der Natur und des Menschen, wie sie sich uns in den hl. Urkunden darstellt, einem späteren Vortrag vorbehalten, wenden wir uns zur Betrachtung der höchsten der Creaturen Gottes, der Engel.

Die Kirche lehrt in der oben angeführen Stelle[2] auf Grund der Schrift und Ueberlieferung die Existenz höherer, körperloser, reiner, mit übermenschlicher Erkenntniß-[3] und Wissenskraft ausgerüsteter Geister[4]. Sie sind Gottes

---

[1] Cf. Thom. Summ. Theol. I. Qu. XIX. Art. 6.

[2] Concil. Later. IV. Cap. Firmiter.

[3] Matth. 24, 36. Marc. 13, 32.

[4] πνεύματα Hebr. 1, 14. Geist ist jene Substanz, welche, wie Suarez (De Anim. I. c. 9) sagt: „neque ex materia constet, neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse dependeat." Cf.

Boten [1] — Engel; denn durch sie soll Gottes Weltplan durchgeführt und vollendet werden; so fordert es die Ordnung der Weisheit in der göttlichen Weltregierung, daß seine ewigen Ideen zugleich durch Vermittlung creatürlicher Kräfte realisirt werden [2]. Darum sehen wir die Engel besonders thätig bei den Hauptepochen in der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden [3]. Noch vor des Menschen Schöpfung jubeln die Engel Gott zu, da er die Erde gründete [4], und was Jacob [5] im Traume sah, dieses Auf- und Niedersteigen der Engel, ist nur das Symbol ihres steten Verkehrs mit dieser sichtbaren Welt. Sie empfinden Freude über den Bekehrten [6], Betrübniß über des Menschen böse That und bringen Strafe [7]; sie tragen unsere Gebete vor Gottes Angesicht, und bringen Hülfe, Rath, Trost und Stärke [8]. Sie sind die Boten der Gerichte Gottes [9], schützen und bewahren seine Erwählten [10], durch sie rettet Gott aus Gefahr und Noth [11], und sie sind die Zeugen der Siege Gottes über die widerstrebenden Mächte [12]. Vor Gott leben sie in steter Anbetung, unwandelbarem Gehorsam, heiligem Jubel,

Thom. Aqu. Summ. Theol. I. Qu. LXXV. Art. 2. Wir nennen die Engel reine Geister, im Gegensatze zum Geiste des Menschen, welcher als substantia incompleta die wesentliche Bestimmung hat, den Körper zu beseelen.

[1] ἄγγελοι, Bezeichnung ihrer Function, nicht ihres Wesens.

[2] Cf. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. Qu. CIII. Art. 6.

[3] Luc. 2, 15.

[4] Job 38, 4. [5] Genes. 28, 10. Gal. 3, 19.

[6] Luc. 15, 10. [7] Offenb. 12, 7 f.

[8] Genes. 48, 16. Hebr. 1, 14.

[9] 4 Kön. 19, 35. Matth. 13, 49; 25, 31. Apostelgesch. 12, 23.

[10] Genes. 19, 12; 24, 7. Ps. 91, 11. Hebr. 1, 14.

[11] Genes. 22, 12. Dan. 6, 22. Apostelg. 12.

[12] Matth. 28, 2.

seligem Schauen, nie endendem Lobpreis [1]. Unendlich groß ist die Zahl der guten Engel, Legionen sind ihrer [2] und Myriaden [3]. Auch unter ihnen hat der Schöpfer, wie in dem Reiche der Natur, Ordnungen und Stufen festgestellt [4]. Nicht in irdische Geschlechtsverhältnisse verflochten [5], sondern in himmlischer Reinheit und innigster Liebe stellen sie ein großes Reich der Geister dar, ein Reich der Wahrheit, ein Reich des Guten, ein Reich der Seligkeit. Ein unendlicher Reichthum von Empfänglichkeiten und Thätigkeiten, von Werken und Genüssen; aber zusammengehalten von Einem, einem Plane der Liebe, einem Ganzen der Liebe, ausgeführt durch ein organisches Zusammenwirken eines Jeden an seiner Stelle und durch das eigene ihm gewordene Vermögen, zur Darstellung eines unermeßlichen All's der Liebe, und zur Verherrlichung Dessen, durch den es geschaffen wurde und besteht [6]. Nun verstehen wir das Wort des Herrn, das millionenmal täglich wiederhallt auf dem ganzen Erdenrunde: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.

Der Glaube an die Geisterwelt ruht auf der Offenbarung als seinem eigentlichen Grunde; aber auch vor dem tieferen Denken muß er sich als das Postulat einer vernünftigen Gottes- und Weltbetrachtung bewähren. Denn nur in dem reinen, körperlosen Geiste erscheint in möglichst

---

[1] Ps. 102. 148. Jes. 6. Dan. 3. Luc. 2, 13. Offenb. 5, 11; 7, 11. Matth. 6, 10; 18, 10; 25, 31.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Dan. 7, 10. Offenb. 5, 11. Hebr. 12, 22. Deuteron. 33, 2.

[4] Daß die Engel nicht alle gleich sind, ist ausgesprochen im Conc. Constant. II. C. II. Vgl. Luc. 2, 13. Hebr. 12, 22. Col. 1, 16. Ephes. 1, 21 ff. 2 Cor. 12, 2 ff.

[5] Matth. 22, 30.

[6] Vgl. Hirscher, die christliche Moral I. S. 101.

vollkommener Weise ein Abbild des göttlichen Wesens, das in der Schöpfung in den verschiedensten Stufen und Formen eine Aehnlichkeit seiner selbst in's Leben rufen wollte. Ja, die Idee der Schöpfung an sich betrachtet, dürfte die Schöpfung reiner Intelligenzen uns wahrscheinlicher und Gott entsprechender erscheinen, als jene der materiellen Wesen[1]. Hätte Gott nur den Menschengeist und keinen höheren geschaffen, so böte das Universum nirgends das höchst vollendete creatürliche Bild des göttlichen Wesens und Lebens; denn jener ist hineinversenkt in die Materie und in Lebenseinheit der Körperwelt verbunden, und vermag darum nur mühsam und allmählich aus dem sinnlichen Dasein, seinen wechselnden Bildern und fließenden Gestalten zu den ewigen und allgemeinen Gedanken sich zu erheben[2]. Nur in der Annahme der Existenz reiner Geister geschieht dem Denken Genüge, indem wir in der Ordnung der Geschöpfe durch alle Formen und Grade bis hinauf zum Menschen, von dem niedersten in einer zahllosen Reihe von Mittelgliedern bis zu ihm eine stete Stufenreihe der Wesen schauen, die mit ihm und in ihm in eine neue höhere Welt eingreift, aber in ihm keineswegs ihre Vollendung und ihren Abschluß findet[3]. Wie unter dem Menschen eine Welt

---

[1] Suarez, Metaph. II. Disp. XXXV. 1.

[2] Diesen Gedanken entwickeln besonders Raimund von Sabunde (Theolog. natur. c. 218) und Thomas von Aquin (Summ. Theol. I. Qu. L. Art. 1): Si Deus fecit naturam corporalem sibi oppositam, quare non fecerit naturam, quae est ei similis per se existentem?

[3] Non est de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. Thom. Aqu. C. Gent. II. 91.

bewußtloser und unfreier Wesen — reine Natur — steht, so muß über ihm eine Welt von Intelligenzen noch sein — reiner Geist — deren verbindendes Glied er selbst ist [1]. Die Natur ist stets bestrebt, das Höchste und Beste hervorzubringen, wie dieß schon Aristoteles [2] als das Grundgesetz des Kosmos erkannt hat. In Millionen Bildungen und Formen ist der Staub der Erde gestaltet, das Mikroskop entdeckt mit jedem Tage neue Reiche des Daseins; aber das Wesen, das allein in der bewußtlosen Natur denkt und strebt, das unendlich höher steht als diese gesammte Körperwelt, das sollte nur in der einen, niedersten und mangelhaftesten Form des Daseins existiren, im Geiste des Menschen? Gott, der so fruchtbar war in Erschaffung des Niederen und Geringen, sollte so unbegreiflich karg sein, daß er nur eine Stufe des Geistes schuf, der allein ihn zu denken und zu lieben vermag, und um dessenwillen alles Andere ist? Oder sollte er nicht auch eine Welt der Geister geschaffen haben, ebenso in Ordnungen und Reiche gegliedert, wie die Ordnungen und Reiche der Natur? Weist darum nicht die unvollkommene Stufe des Geisteslebens im Menschen auf eine viel vollkommnere hin? [3] Wie die Natur außer dem Menschen an

---

[1] Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo; natura autem intellectualis est superior corporali. Contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur, quod sicut corpus perfectum per animam intellectivam, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima. Id. l. c.

[2] De part. animal. IV. 10: *ἡ φύσις ποιεῖ τὸ βέλτιστον.*

[3] Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud secundum naturae ordinem aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Id. l. c.

und für sich bestehend erscheint, so muß auch der Geist außer dem Menschen an und für sich bestehend existiren; ihre beiderseitige Verbindung im Menschen weist darum hin auf ihre beiderseitige selbstständige Daseinsform[1]; wäre dieß nicht der Fall, dann bestände die Schöpfung Gottes nur aus Bruchstücken, sie wäre nicht vollendete Harmonie.

So führt uns die Stufenleiter der Wesen hin zur Geisterwelt. „Zwei Dinge", sprach darum Augustinus[2], „hast du, o Gott, geschaffen; das Eine ganz nahe bei dir (Engel), das Andere ganz nahe dem Nichts (die Materie). Das Eine hat keinen über sich außer dich, das Andere hat keinen unter sich außer das Nichts." Die Läugnung dieses Reiches reiner Geister, das sich uns in der kirchlichen Lehre von den Engeln darstellt, ist darum eben nur der mehr oder weniger bewußte Anfang der Läugnung des Geistes überhaupt als eines selbstständigen, vom Körper geschiedenen, lebendig-persönlichen Wesens — eine Anschauung, die in ihrer consequenten Durchführung zum Materialismus forttreibt, zur Läugnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode wie des persönlichen Gottes[3]; denn nur weil selbstbewußter Geist, ist der Mensch Gottes Ebenbild; jener

---

[1] Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum, et alterum eorum invenitur per se, quod est minus perfectum; et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Id. l. c.

[2] Confess. XII. 7. In ähnlicher Weise spricht Bonaventura (Breviloqu. II. 6): Deus non tantum substantiam a se longinquam, scl naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam, et haec est substantia intellectualis et incorporea.

[3] Den inneren Zusammenhang beider Grundlehren hat schon der hl. Thomas (l. c. init.) gesehen. So heißt es auch von den Sadducäern, den Materialisten jener Zeit (Apostelgesch. 23, 8): Sie sagen, es sei keine Auferstehung, kein Engel und kein Geist.

ist der höchste, er der niederste in dem Reiche der Geister [1]. Es ist nun gerade die kirchliche Lehre von den Ordnungen und Stufen der Geisterwelt — der Hierarchie der Engel — welche diese Lücke zwischen Gott und dem Menschen, dem Höchsten und dem Niedersten ausfüllt. Das Maß für die Stufe der Geister bestimmt sich aber nach dem Grade ihrer Intelligenz; diese selbst steht um so höher, je mehr sie sich Gott, der höchsten Intelligenz nähert, der alles Erkennbare in einem einzigen einfachsten Erkenntnißacte, einer Idee, die er selbst ist, umfaßt. Sie steht um so niedriger, je mehr die Erkenntniß in einem Processe einzelner sich folgender Erkenntnißacte verläuft, je mehr die Ideen sich vervielfältigen und verengen, durch welche der Geist des Gebietes der Wahrheit sich bemächtigt. Im Menschen aber geht die Erkenntniß von den Sinnen, der Wahrnehmung des Einzelnen und Concreten aus, der Proceß seines Denkens ist darum der langwierigste und mühsamste. Wer mag bestimmen vom Menschen aufwärts diese Reihe der Geister, deren Blick schnell ist wie der Blitz und weiter reicht als das Auge des Adlers? So unterscheidet sich ja schon in dem Reiche der menschlichen Intelligenzen das Genie gerade durch die zusammenfassende Einheit und den weiten Umfang seiner Ideen. In wenigen, aber großen und inhaltschweren Gedanken umspannt es ein weites Gebiet, mit einem Worte, in dem eine Fülle von Ideen liegt, gießt es sein Licht aus über die schwierigsten Fragen, und schlägt jeden Irrthum

---

[1] Anima intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, quod non habet sibi naturaliter inditam notitiam veritatis sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. Qu. LXXVI. Art. 5.

nieder. Die tiefsten Gedanken sind deßwegen immer auch die einfachsten [1].

Hieraus ergibt sich endlich die religiös-sittliche Bedeutung der Lehre von den Engeln. Nicht einsam sieht sich nunmehr der Menschengeist der erdrückenden Wucht des Naturlebens gegenüber gestellt, das von allen Seiten auf ihn einstürmt und ihn in die Tiefe zu ziehen droht, in ihr Leben hinein, das nur ein Leben des Augenblicks ist, ein Entstehen und Vergehen, ein Tod des Geistes. Ihm steht nun eine Geisterwelt zur Seite, deren Leben und Gesetzen er sich eingegliedert, und in seinem tiefsten Wesen verwandt weiß, steht er gleich auf der tiefsten Stufe dieser intellectuelen Hierarchie, die stets auf ihn einwirkt, ihn hält und trägt. Oder wäre dieser Verkehr der Engelwelt mit dem menschlichen Geiste etwas ganz Abnormes und Undenkbares? Stehen ja doch selbst alle Einzelwesen in der Körperwelt unter sich in inniger, stiller, geheimnißvoller Beziehung; ist es doch das Grundgesetz der Gravitation, das durch die Bewegung des Planetenhimmels hindurchdringend alle Wesen erfaßt, das Pflanzen-, Thier- und Menschenleben bestimmt und in dem letzten Staub-Atom der Erde nachschwingt. Eine Geisterwelt daher, die wohl existirte, aber nicht in lebendigem Verkehr und steter Wechselwirkung ihrerseits eingriffe in die

[1] Intellectus, quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem intelligentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium. . . Quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionysius dicit (Cael. Hierar. 12), quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Thom. Aqu. Quodlib. VII. Art. 3. Summ. Theol. I. Qu. LV. Art. 3. Qu. LXXXIX. Art. 1.

Menschenwelt, wäre ebenso ein ausfallender Accord auf dem harmonisch gestimmten Saitenspiel der Schöpfung Gottes, wie es die absolute Läugnung ihrer Existenz ist. Dann wäre das Universum in der That zusammenhangslos, wie eine schlechte Tragödie, wie Aristoteles schon bemerkt hat; nur wenn es ein wohlgeordnetes, ineinander greifendes System bildet, befriedigt es den Geist, der überall Ebenmaß fordert, und ist seines Urhebers würdig[1]. Ohnehin ist ja jedwede Thätigkeit und ihre Form nur die nothwendige Folge des Seins, jedes Sein Grund, treibendes Princip und erste der Thätigkeiten. So ergibt sich der lebendige Verkehr aller Intelligenzén, von der höchsten bis zur niedersten in dem Austausch der Erkenntniß und Liebe. Wie darum dort die Läugnung ihrer Existenz consequent zur Läugnung Gottes führt, so hat auch nur der ein Recht, den Wechselverkehr zwischen Geister und Menschenwelt zu läugnen, der die Erleuchtung und Erhebung des Menschengeistes durch die Offenbarung Gottes von vornherein für unmöglich erklärt — Naturalismus, Deismus. — So ergibt sich uns die Berechtigung und Stellung der Lehre von den Engeln im Systeme der katholischen Dogmatik und jeder tieferen philosophischen Weltanschauung. Darum war denn auch die Annahme höherer Geister dem philosophischen Alterthume keineswegs fremd[2].

---

[1] Aristotel. Metaph. XIV. 3. Vgl. Ephes. 1, 10.

[2] Aristotel. Metaph. V. 8. XII. 8. Platon. Tim. pass. Plat. Sympos. p. 202. Phaed. p. 107. Sie sind ihm Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen. Epinom. p. 981. Plutarch. De defect. orac. c. 12. Is. et Osir. c. 26. Cf. Lactant. Inst. div. II. 14. Augustin. De Civ. Dei IX. 19. Vgl. über die heidnische Lehre von den Dämonen Neander's WW. III. B. S. 36. Den griechischen Dämonen entsprechen die Genien der Römer und Etrusker (Virgil. Aen. V. v. 95), die Elfen bei

Daß die Lehre von den Engeln weder etwas Undenkbares in sich schließt, noch mit der Grundlage des gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruche steht, haben selbst die Vertreter des Pantheismus zugegeben [1]. Die Hypothese aber, als sei dieser Glaube von Außen her dem Bundesvolke gekommen, ein Rest polytheistischer Naturbetrachtung, ist ebenso unhistorisch und willkürlich wie jene andere Behauptung des vulgären Rationalismus, es sei diese ganze Lehre eben nur eine anthropomorphistische Anschauung von Gottes Wesen und Leben, hergenommen von dem Hofstaate orientalischer Herrscher. Gerade das Umgekehrte ist wahr. Einen andern, wie er wähnt, vernichtenden Beweis hat Strauß versucht: „Was die Beziehung der Engel zu Gott betrifft", sagt er [2], „so ist uns durch das Copernicanische Weltsystem der Ort (!) entzogen, in welchem das jüdische und christliche Alterthum den von Engeln umgebenen Thron Gottes dachten. Seit der Sternenhimmel keine über oder um die Erde her gelagerte Schicht mehr ist, welche die Grenzen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt bildete; seit vermöge der unendlichen Ausdehnung der ersteren die letztere nicht mehr jenseits, sondern in der ersteren gesucht werden muß, mithin auch Gott nicht auf andere Weise über den Sternen, als in und auf ihnen sein kann, müssen auch die Engel für die Vorstellung in diese Sternenwelt hereinfallen." — Aber der Vorwurf craß sinnlicher Vorstellung trifft mit nichten die kirchliche Lehre, sondern vielmehr ihre Auffassung von Seite dieses Be-

---

den Germanen. Die persische Religionslehre ist vorzugsweise Dämonologie (Amschaspands, Izeds, Fervers, Dews), ebenso bei den Indern und Aegyptern.

[1] Schleiermacher, Glaubenslehre I. S. 220 ff.

[2] Glaubenslehre I. S. 671.

streiters derselben, der zwischen dem Diesseits und Jenseits eine räumliche Kluft, eine materielle Scheidewand befestigt. Gott ist Geist, darum ist er über der Welt, aber ebenso auch in der Welt[1], und es steht daher nicht zu fürchten, daß er mit den Schaaren seiner Engel keinen Platz mehr finde im Universum. Außerdem ist die Unendlichkeit des Raumes eine nicht bloß unerwiesene, sondern sich selbst widersprechende Vorstellung, welche nur einem mangelhaften Denken zu gut gehalten werden mag, da alles Körperliche ein endliches und eben deßwegen weder unbegrenzt noch unendlich sein kann[2].

Schleiermacher[3] glaubte, diesem Bedürfnisse des Menschen, nicht einsam in der Schöpfung zu stehen, sondern Wesen seiner Art an seiner Seite zu wissen, geschehe vollständig durch die Annahme Genüge, daß die übrigen Himmelskörper bevölkert seien — eine Hypothese, welche nicht bloß den kirchlichen Begriff von den Engeln alterirt, sondern auch gerade das Gegentheil von dem leistet, was sie leisten soll. Viel tiefer sah Schelling, wenn er schreibt[4]: „Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sei, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu sein. Dabei war aber unter Geisterwelt nur die, in welcher der Mensch jetzt schon existirt oder existiren soll, verstanden. Hier aber ist von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtsein seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtsein,

---

[1] Essentialiter est (Deus) intra omnia et extra omnia, infra omnia, supra omnia, sagt Richard von St. Victor (Benj. Maj. IV. 17).

[2] Vgl. Aristotel. Phys. III. 5. Metaphys. XI. 10.

[3] Glaubenslehre I. S. 222.

[4] Philosophie der Offenbarung. WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 292.

noch immer ein universelles Wesen zu sein, an dessen Wohl und Wehe auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat."

Hiermit ist aber im Princip der katholische Glaube[1], daß jedem Menschen ein Schutzengel beigegeben sei, begründet, hätten wir auch nicht die ausdrücklichen Stellen der hl. Schrift, welche uns die Engel schildern, wie sie ihre Pflegebefohlenen anregen, mahnen, trösten, stärken, abwehren von ihnen, was Leib und Seele schädigt[2], wie sie Freude empfinden über ihre Bekehrung[3]. „Welche Würde der Seele", spricht Hieronymus[4], „die von ihrer Geburt an einen Engel zum Wächter empfing." Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen — das ist die wichtige Wirkung dieses Glaubens auf die Gemüther[5]. Sie sind, wie Thomas von Aquin[6] sich ausdrückt, ein wesentliches Glied im großen Ganzen des göttlichen Weltplanes, in welchem jeder Einzelne seine Aufgabe zu erfüllen, seine Idee zu realisiren hat, Träger des göttlichen Gedankens und Boten seines Willens an die Menschen. „Wenn ich sehe", spricht Bossuet[7], „wie das Evangelium von einem Engel der Kleinen spricht, der sie

---

[1] Förmliches Dogma ist er nicht. Vgl. Perrone, Praelect. Theolog. T. V. P. I. c. 3.

[2] Ps. 90, 11. Matth. 18, 10. Apostelgesch. 12, 15. Hebr. 1, 14. Genes. 16, 7; 48, 16. Ps. 33, 8.

[3] Luc. 15, 10.

[4] In Matth. l. c. Augustin. Qu. LXXXIII. Qu. LXVIII. n. 7. Basil. Hom. in Ps. 33 n. 5.

[5] Vgl. Bernard. In Psalm. Qui habit.

[6] Summ. Theol. I. CXIII. Art. 2.

[7] Préface sur l'Apocalypse. XXVII.

schützt vor jeder Verführung, von dem, der den himmlischen Weihrauch der Gebete auf den Altar legt [1], so erkenne ich hierin ein Mittleramt der Engel. Ich sehe aber hierin nichts, was dem Mittleramte Christi entgegen stände, in dem alle himmlischen Geister ihren Herrn erkennen."

---

[1] Offenb. 8, 2.

Vierter Vortrag.

Das Hexaemeron.

Der biblische Schöpfungsbericht. — Dessen Bedeutung und wesentlicher Inhalt. — Der biblische Schöpfungsbericht und die Naturwissenschaft. — Licht vor der Sonne. — Grundsätze für die Erklärung. — Die Resultate der Wissenschaft und die Hypothesen. — Hypothesen der Erdbildung. — Die „Tage“ der Schöpfung. — Sechs Bildungsperioden. — Das animalische Leben nicht vor dem vegetativen. — Bedenken und Hypothesen. — Ursprung des mosaischen Berichts. — Die Traditionen der Völker. — Rückblick.

Gehen wir nun über zur Geschichte der Schöpfung, wie sie uns die hl. Urkunde berichtet.

Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; und die Erde war wüst und leer und Finsterniß war über der Wassertiefe und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Und es sah Gott das Licht, daß es gut war. Und es schied Gott zwischen dem Licht und der Finsterniß. Und es nannte Gott das Licht Tag, und die Finsterniß nannte er Nacht. Und es ward Abend und es ward Morgen, erster Tag[1].

Und es sprach Gott: Es werde eine Feste[2] in Mitten

---

[1] Genes. 1, 1—5.

[2] Firmamentum übersetzt die Vulgata; hebr. רָקִיעַ ein Ausge-

der Wasser, und sie scheide zwischen Wassern und Wassern. Und es machte Gott die Feste, und schied zwischen den Wassern, welche unterhalb der Feste und den Wassern, welche oberhalb der Feste (waren), und es geschah so. Und es nannte Gott die Feste Himmel; und es ward Abend und es ward Morgen, zweiter Tag [1].

Und es sprach Gott: Es sollen sich sammeln die Wasser, so unter dem Himmel, an einen Ort, und es erscheine das Trockne; und es geschah so. Und es nannte Gott das Trockne Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer; und es sah Gott, daß es gut (war). Und es sprach Gott: Es bringe hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen und Fruchtbäume, welche Frucht bringen nach ihrer Art, in denen ihr Same ist, auf der Erde; und es geschah so. Und es brachte hervor die Erde Grünes, Kräuter, welche Samen tragen nach ihrer Art und Bäume, welche Frucht bringen, worin ihr Same ist nach ihrer Art [2]; und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, dritter Tag [3].

Und es sprach Gott: Es sollen Leuchten werden an der Feste des Himmels, um zu scheiden zwischen dem Tag und zwischen der Nacht; und sie sollen sein zu Zeichen und zu Zeiten, zu Tagen und zu Jahren. Und sie sollen sein

---

dehntes, der Luftraum, der über die Erde wie ein Zelt ausgespannt ist, Ps. 104, 2. Jes. 40, 22; was auch heute noch mit dem unbestimmten Ausdruck: Himmel, Himmelsgewölbe bezeichnet wird: „Was kann wunderbarer sein," spricht Plinius (Histor. natur. XXXI. 2), „als die am Himmelsgewölbe feststehenden Gewässer?"

[1] Genes. 1, 6—8.

[2] Junges, zartes Grün, das zuerst die Erde bedeckt (דֶּשֶׁא), aus dem sich die Samen tragenden Kräuter (עֵשֶׂב) und Fruchtbäume (עֵץ פְּרִי) entwickeln.

[3] Genes. 9—13.

Leuchten an der Feste des Himmels, um zu leuchten über der Erde; und es geschah so. Und es machte Gott die zwei großen Leuchten, das große Licht, zu beherrschen den Tag, und das kleine Licht, zu beherrschen die Nacht und die Sterne. Und es setzte sie Gott an die Feste des Himmels zu leuchten über der Erde, und um zu herrschen beim Tage und bei der Nacht und um zu scheiden zwischen dem Licht und zwischen der Finsterniß. Und es sah Gott, daß es gut war. Und es ward Abend und es ward Morgen, vierter Tag [1].

Und es sprach Gott: Es sollen wimmeln die Wasser von einem Gewimmel lebendiger Wesen [2], und Geflügel soll fliegen über der Erde, über der Oberfläche der Feste des Himmels. Und es schuf Gott die großen Wasserthiere und alle die kriechenden lebenden Wesen [3], von denen wimmeln die Wasser und alles Geflügel mit Schwingen nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war. Und es segnete sie Gott, sprechend: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die Wasser im Meere und das Geflügel werde zahlreich auf der Erde. Und es ward Abend und es ward Morgen, fünfter Tag [4].

Und es sprach Gott: Es lasse hervorgehen die Erde lebende Wesen nach ihrer Art [5], vierfüßige (Hausthiere), und kriechende Thiere und die Thiere des Feldes [6]; und es

[1] Genes. 1, 14—19.

[2] Eigentlich: beseeltem Lebendigen.

[3] Die großen (תַּנִּינִם) und kleinen (שֶׁרֶץ was durcheinander wimmelt) Wasserthiere; die einfachste aber umfassendste Eintheilung.

[4] Genes. 1, 20—23.

[5] Die Haltlosigkeit der Annahme einer generatio aequivoca, sowie die stete Gleichförmigkeit der Gattung und Arten hat die Wissenschaft bewiesen. Vgl. I. Bd. 1. Abth. S. 188 (182).

[6] Hausthiere (בְּהֵמָה), die mehr am Boden haftenden kleineren

geschah so. Und es machte Gott die lebenden Wesen nach ihrer Art, und die vierfüßigen Thiere nach ihrer Art und alles was kriecht auf der Erde nach seiner Art; und es sah Gott, daß es gut war [1].

Und es sprach Gott: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserem Gleichniß, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über die vierfüßigen Thiere und über die ganze Erde und über alle kriechenden Thiere, welche kriechen über der Erde. Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie. Und es segnete sie Gott und es sprach Gott zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet an die ganze Erde und machet sie unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über alle Thiere, welche kriechen auf der Erde. Und es sprach Gott: Siehe! ich gebe euch alles

---

Thiere (רֶמֶשׂ), und das umherschweifende Wild (חַיַּת הָאָרֶץ) eine nicht wissenschaftliche, aber dem Zwecke der Darstellung vollständig genügende Eintheilung.

[1] Ueber die Theorie Darwins (vgl. Bd. I. 1. Abth. S. 193 (186), welcher aus nur wenigen, vielleicht einer einzigen alle Thierarten entstehen läßt, sagt Flourens (Journ. d. Sav. 1863, p. 623 suiv.): Dans l'examen du livre de M. Darwin je me propose deux objets: le premier, de montrer que l'auteur se fait illusion à lui-même et peut-être aux autres par un abus constant du langage figuré; et le second, de prouver que, contrairement à son opinion, l'espèce est fixe, et que, loin d'être venues les uns des autres, comme il le veut, les diverses espèces sont et restent éternellement distinctes... Il joue avec la nature et lui fait faire tout ce qu'il veut. Uebrigens läugnet Darwin selbst (vgl. S. 484 der deutschen Uebersetzung von Bronn) die Schöpfung nicht, wäre auch nur eine Art ursprünglich geschaffen worden.

Kraut, welches Samen trägt, welches ist auf der Oberfläche der ganzen Erde, und alle Bäume, an welchen Baumfrucht ist, welche Samen tragen, es soll euch sein zur Speise. Und allen Thieren der Erde und allem Geflügel des Himmels, und Allem, was kriecht auf der Erde, in dem ein Lebensodem ist, (gebe ich) alles Grün des Krautes zur Speise; und es geschah so. Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut. Und es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag [1].

Und es wurden vollendet Himmel und Erde und all' ihr Heer.

Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebenten Tage von all' seinem Werke, das er gemacht hatte. Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all' seinem Werk, das er geschaffen hatte [2].

Dieß der wunderbare Bericht der Mosaischen Urkunde. Betrachten wir ihn näher, so erkennen wir einen Parallelismus zwischen den Werken der ersten und zweiten Hälfte der Schöpfungswoche. Am ersten Tage wird das Licht erschaffen, am vierten die lichttragenden Gestirne; der zweite Tag scheidet zwischen Wasser und Firmament; der fünfte erzählt die Schöpfung der Fische und Vögel; am dritten Tage entsteht das Trockne mit der Pflanzenwelt; am sechsten Tage die an die Erde und ihre Producte angewiesenen Landthiere [3]. Die Weltschöpfung ist der Beginn der Heilsgeschichte, ihr erstes Glied; darum steht ihr Bericht auf dem

---

[1] Genes. 1, 20—31. [2] Genes. 2, 1—3.

[3] Cf. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. LXXI. Art. 1. Delitzsch a. a. O. S. 88. Eine andere Gliederung gibt Keil (Bibl. Commentar in's A. T. I. B. 2. Aufl. S. 7): Der erste Tag sondert Licht und Finsterniß, der zweite die irdischen und überirdischen Wasser, der dritte Land und Meer. Die nächsten drei Tage sind

ersten Blatt des heiligen Buches. Außerdem erscheint gleich hier im Anfang der Zeiten eine Gotteswoche, der Grund und das Maß aller Zeiteintheilung in dem bürgerlichen und religiösen Leben des Volkes der Offenbarung. Die Idee der Schöpfung ist die Grundvoraussetzung aller Werke Gottes in der Menschheit und Geschichte der Völker, auf ihr ruht alle tiefere Wissenschaft von der Natur und dem Menschen. Alles, was da ist, ist Gottes Werk, darum ist Alles, weil von ihm geschaffen, gut. Diese zwei Haupt- und Grunddogmen werden deßwegen nicht nur hinsichtlich des Ganzen und im Allgemeinen ausgesprochen, sondern auch im Einzelnen, und zwar bei den sechs großen Bildungsstufen, zu denen das Werk aufsteigend sich erhebt; bei der Hervorbringung des Lichtes [1], der Scheidung von Land und Meer [2], dem Entstehen der Vegetation [3], dem Hervortreten der Himmelskörper [4], der niederen [5] Wasserthiere und Vögel, wie der höheren Landthiere [6], und endlich bei Schöpfung des Menschen [7]. Noch einmal nach der Schöpfung des Menschen und Bestimmung seines Verhältnisses zur Erde als deren Herr, Krone und abschließendes Ziel überblickt dann der Schöpfer sein Werk; als Einzelnes ist es gut, als einheitliches, harmonisches Ganze ist es *sehr gut*. Nicht Sonne noch Gestirne, nicht ein Thier, nicht die allnährende Mutter Erde noch irgend ein Element ist Gott, wie dieß in dem Sabäismus des Orients und besonders der Chaldäer, in dem Thierdienste der Aegypter, der Gäo-

---

dazu bestimmt, die zur Wohnstätte für lebendige Wesen bereitete Erde zu bevölkern. Der *vierte* Tag schafft die Lichtträger und Zeitmesser, der *fünfte* bevölkert die Atmosphäre, Wasser und Meer, der *sechste* die Erde.

[1] Genes. 1, 4. [2] Genes. 1, 10. [3] Genes. 1, 12.
[4] Genes. 1, 18. [5] Genes. 1, 21.
[6] Genes. 1, 25. [7] Genes. 1, 26.

latrie der Pelasger, Römer und Germanen, dem Feuerdienst der Griechen und Perser erscheint; auch sie sind Gottes Werk. Keine feindliche, Gott gleiche Macht steht ihm gegenüber [1], noch ist die Materie als solche der Sitz des Bösen, wie es die Platoniker später dachten. Alles ist Gottes Werk und sehr gut.

Hieraus ergibt sich in höchst einfacher Schlußfolge, welche Bedeutung zunächst und an sich dem mosaischen Schöpfungsberichte zukommt. Sein Zweck ist zunächst religiöse Belehrung [2], wie dieß die Aufgabe der Offenbarung überhaupt ist.

Schon Augustinus hat in dieser Beziehung das Rechte gesehen, wenn er sagt: „Wir lesen nicht in den Evangelien, daß der Herr gesagt habe: Ich werde euch den Geist senden, der euch belehrt über den Lauf der Sonne und des Mondes; Christen sollen wir werden, aber nicht Sternkundige [3]." So sollte denn auch der biblische Schöpfungsbericht in keiner Weise der menschlichen Forschung vorgreifen, so wenig als es der Beruf der Offenbarung ist, die Probleme der Philosophie zu lösen; ihren göttlichen Charakter bewährt sie deßwegen dennoch, „indem alle zukünftige Wissenschaft in ihr Platz findet." Aber bei all' dem hat die Schrift doch durch das, was sie, weil zu ihrem Zwecke gehörig, gesagt hat,

---

[1] Nach der Lehre der Perser hat Ahriman die Raubthiere, Schlangen und das giftige Gewürm geschaffen.

[2] Damit du nicht etwa deine Augen zum Himmel erhebest und die Sonne schauest und den Mond und alle Sterne des Himmels und dich irrest und betrügest und sie anbetest und verehrest. Deuteron. 4, 19. Cf. Chrysost. Hom. VII. in Genes. p. 4: Moses hat uns alles dieses geoffenbart, damit wir die ganze Wahrheit erfahren und nicht dem Irrthume jener uns hingeben, die Alles nach ihrer subjectiven Einsicht erklären, sondern unseres Schöpfers unaussprechliche Macht erkennen.

[3] De Act. c. Fel. Manich. I. 10.

die Hauptepochen und Entwicklungsmomente unserer Erde[1] im Ganzen und Großen hinlänglich angedeutet, wie ja auch das Dogma der philosophischen Forschung vielfach zur Orientirung dient[2]. Vor Allem sind es drei große Wahrheiten, welche die Naturforschung immer tiefer begründet und bestätigt fand: Daß die gegenwärtige Welt in einer aufsteigenden Reihe von Perioden in's Dasein getreten ist, daß die Gestirne nur Individuationen des schon vorher dagewesenen Lichtes sind, daß ganze Geschlechter von Pflanzen und Thieren der Erschaffung des Menschen vorausgegangen sind[3]. Fassen wir das Gesammtresultat des biblischen Berichtes zusammen, so ergibt sich:

1) Die Körperwelt[4] ist nicht ewig, sondern von Gott im Anfange der Zeit erschaffen.

---

[1] Denn dieß ist der Inhalt der Erzählung — Geogonie, nur uneigentlich Kosmogonie. „Sie spricht von dem, was außer der Erde zum Kosmos gehört, nur insoweit, als es in einer näheren Beziehung zur Erde steht." Reusch, Bibel und Natur 1863. S. 81. Delitzsch a. a. O. S. 114.

[2] Schon Thomas (In II. Sentent. Dist. XII. Art. 2) unterscheidet zwischen dem, was hier ad substantiam fidei und bloß per accidens ad fidem gehört.

[3] „Moses" sagt seiner Zeit Cuvier (vgl. Université cathol. 1830. Avril) „hat uns eine Kosmogonie hinterlassen, deren Richtigkeit sich täglich wunderbar bestätigt. Die neuesten geologischen Beobachtungen stimmen über die Ordnung, in der alle organisch gebildeten Wesen nach und nach erschaffen sind, vollkommen mit der Genesis überein." Und Ampère (Rev. d. deux Mond. Juill. 1833): die Reihenfolge, in welcher die organisch gebildeten Wesen auftreten, ist genau die Reihenfolge der sechs Tagewerke, wie sie uns die Genesis darstellt. Entweder hatte Moses in den Wissenschaften eine ebenso tiefe Bildung als die unseres Jahrhunderts ist, oder er war von Gott erleuchtet. Vgl. S. 193 Anm. 2.

[4] Ob die Engel vor oder zugleich mit der Körperwelt geschaffen wurden, ist nicht ausdrücklich in der Schrift enthalten; doch weist die

2) Gott hat die Welt in einer stufenweisen Folge geschaffen.

3) Den Urstoff, anfänglich in einem flüssigen, form- und lichtlosen Zustande (Gewässer), hat Gott nicht bloß gestaltet, sondern er hat außerdem neue Wesen durch seine schöpferische Thätigkeit hervorgerufen — die Thier- und Menschenseele [1].

4) Zuerst erscheinen die niedern und unvollkommneren, sodann die höheren und vollkommneren Gebilde.

5) Das erste Phänomen auf unserer Erde war die Erscheinung des Lichtes, die Grundbedingung aller organischen Entwicklung.

6) Die Erde, die Basis und Ernährerin alles Lebendigen auf ihr, scheidet sich vom Meere, allmählich aus dem Gewässer sich erhebend.

7) Die Erde bedeckte sich mit Pflanzen, ehe schwimmende, fliegende, kriechende und vierfüßige Thiere das Wasser, die Luft und die Erde belebten.

8) Die Landthiere wurden geschaffen, nachdem bereits das Wasser von lebendigen Wesen wimmelte.

9) Die Schöpfung des Menschen fand statt, nachdem das Thierreich in's Dasein getreten war.

10) Die Erde mit Allem, was darauf ist, ist zum Dienste des Menschen geschaffen [2].

Bestimmung des Concils vom Lateran indirect darauf hin. Cf. Thom. Summ. Theol. I. Qu. LXI. Art. 3. Petav. De Angel. I. c. 15. Suarez, Disp. theol. Tom. II. L. l. c. 3. Die Hypothese, welche in neuerer Zeit Einige nach Jakob Böhme aufstellten, der chaotische Zustand sei eine Folge des Falles der Engel, bedarf keiner Widerlegung.

[1] Darum der Gebrauch des Wortes בָּרָא Genes. 1, 21 u. 27.

[2] Dieß spricht auch schon Aristoteles aus (Physic. II. 2. Polit. XX. Vol. I. T. 1. c. 3. ed. Francf.): ἀναγκαῖον τῶν

Eben hieraus ergibt sich von selbst, daß nur eine unmittelbare göttliche Offenbarung die Quelle sein kann, aus welcher die biblische Erzählung geflossen ist; alle Kosmogonien der Völker weisen durch ihre übereinstimmenden Grundgedanken auf diese Uroffenbarung hin, deren reinste Form der inspirirte Geschichtschreiber uns hier mittheilt. „Wenn ein Buch", sagt ein Naturforscher [1], „das zu einer Zeit geschrieben wurde, wo die Naturwissenschaften noch so wenige Fortschritte gemacht hatten, deßungeachtet in wenigen Zeilen die merkwürdigsten Sätze aufstellt, zu denen man unmöglich gelangen konnte, als durch den außerordentlichen Fortschritt, der im achtzehnten Jahrhundert stattfand; wenn diese Sätze mit Thatsachen in Verbindung stehen, die man damals, ja bis auf unsere Tage weder wußte noch ahnte, und welche die Philosophen immer auf irrige Weise und unter widersprechenden Gesichtspunkten betrachtet hatten, wenn eben dieses Buch ebenso erhaben ist über sein Zeitalter in wissenschaftlicher Erkenntniß wie in der Sittenlehre, so müssen wir zugeben, daß dieses Buch mehr ist als Menschenwerk" [2].

Wie bereits bemerkt wurde, hat zunächst die hl. Schrift

ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. Cf. Cicer. De Legg. l. 8.

[1] Boubée, Géologie élémentaire. Paris 1833, p. 86.

[2] „Wir können nicht genug aufmerksam machen auf die bewunderungswürdige Ordnung (des mos. Berichtes), welche die Grundlage (?) der positiven Geologie bildet." Demerson, La Géologie. Paris 1829, p. 108. „Auf materiellem Wege", hat schon Linné gesagt, „ist es bewiesen, daß Moses nur unter Eingebung des Schöpfers der Natur geschrieben hat." Es ist vollständig wahr, daß letzterer wie die vorhergenannten Autoren nicht mehr als die Repräsentanten des gegenwärtigen Standes der Naturwissenschaften betrachtet werden können. Aber ihr Zeugniß ist durch die Ergebnisse dieser Wissenschaft bis jetzt noch nicht entkräftet.

nur religiöse Belehrungen im Auge; indirect aber und secundär spricht sie sich jedoch auch über Fragen aus, welche dem Gebiete der Naturwissenschaft angehören. Darum geht nun nothwendig unsere Untersuchung über zur Betrachtung der mosaischen Kosmogonie in ihrem Verhältnisse zu den Ergebnissen dieser Wissenschaft, und ganz besonders der Geologie. Letztere, die in ihren ersten Anfängen im vorigen Jahrhundert in Folge unvollständiger Beobachtungen nicht selten Anlaß geboten hatte zu Angriffen[1] auf die hier enthaltene Schöpfungsgeschichte, mußte im Verlaufe weiterer Forschungen in den von der hl. Schrift angegebenen Hauptmomenten jener schöpferischen Gestaltung der Erde die Anticipation ihrer eigenen Resultate erkennen. Indem Moses zwischen dem Lichte und seinem Träger, der Sonne, unterschied, hat er eine Lehre verkündet, welche nun in der Physik feststeht, die aber erst die Wissenschaft unseres Jahrhunderts festgestellt hat. Origenes[2] wollte daher die Erschaffung des Lichtes allegorisch gefaßt wissen; Augustinus stand rathlos vor dieser Stelle und neigte zur allegorischen Deutung[3].

---

[1] Dieß geschah besonders durch Buffon in seinen „Epochen der Natur", im J. 1774. „Seit der Zeit Buffon's erhob sich System auf System wie die beweglichen Säulen der Wüste, die in drohender Schlachtordnung heranziehen, aber, wie diese, waren sie nur Gebilde von Sand, und obwohl im J. 1806 das französische Institut mehr als achtzig solche, der biblischen Erzählung feindliche, Theorien aufzählte, so ist doch keine unter ihnen, die sich bis jetzt erhalten hätte oder Erwähnung verdiente." Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensb. 1840, S. 222.

[2] C. Cels. VI. 60.

[3] De Genes. ad lit. IV. 22: istam quaestionem relinquere non debemus sine aliqua nostrae prolatione sententiae: ut si lux illa, quae primitus creata est, non corporalis, sed spiritualis est. Doch bezeichneten die Väter vor und nach ihm wie er selbst (l. c. 27)

Newton kannte sie noch nicht und Voltaire wiederholte nur den Spott, zu welchem schon den heidnischen Bekämpfern der Bibel diese Stelle Anlaß gegeben hatte[1]. Licht vor der Sonne ist jetzt so wenig mehr ein Stein des Anstoßes, daß die Wissenschaft, auch abgesehen von dem biblischen Schöpfungsbericht, um es mit den Worten eines amerikanischen Forschers auszudrücken, bekennt: „This stumbling-block is the corner-stone of creation[2]." „Was diesem Naturphänomen", sagt A. v. Humboldt[3] vom Nordlicht, „seine größte Wichtigkeit gibt, ist die Thatsache, daß die Erde leuchtend wird, daß ein Planet außer dem Lichte, welches er von der Sonne empfängt, sich eines eigenen Lichtprocesses fähig zeigt. Die Intensität des Erdlichtes übertrifft bei dem höchsten Glanze farbiger und nach dem Zenith aufsteigender Strahlung um ein Weniges das Licht des ersten Mondviertels. Bisweilen hat man ohne Anstrengung Gedrucktes lesen können ... Ohne der problematischen, aber sehr gewöhnlichen Art des Wetterleuchtens zu erwähnen, in der ein ganzes tief stehendes Gewölk viele Minuten lang ununterbrochen flimmernd leuchtet, finden wir in unserm Dunstkreise selbst noch andere Beispiele irdischer Lichterzeugung ... Wie im Polarlicht, im elektro-magnetischen Ungewitter, in hohen Breiten die Fluth des bewegten oft farbigen Lichts den Luftkreis durchströmt, so sind in der

---

dieses Licht als ein körperliches, besonders Gregor. Nyss. (Opp. Paris 1638, T. I. p. 8 et 10), Basil. in Hexaem. Hom. II. VI. Gregor. Nazianz. (Orat. in Nov. Dominic.), Ambros. (Hexaem. I. 9) u. A.

[1] Vgl. Mädler, ges. Naturw. III. S. 653. Bessel, Vorlesungen S. 84. Reusch a. a. O. S. 158, und besonders Ulrici, Gott und die Natur, S. 72 ff.

[2] Delitzsch a. a. O. S. 97.

[3] Kosmos I. S. 207.

heißen Zone der Tropen viele tausend Quadratmeilen gleichfalls lichterzeugend." Vor Allem muß nun hier festgehalten werden, daß, weil es die Aufgabe der biblischen Urkunde nicht war, uns über naturwissenschaftliche Fragen zu belehren, wir positiv und direct eine solche auch von ihr nicht zu erwarten, noch in ihr zu suchen haben. Ebenso gewiß ist es jedoch, daß, wenn sie Fragen der Art berührt, sie als Werk des hl. Geistes nicht irren kann. Bei der Erklärung dieses Theiles der hl. Schrift kommen daher zwei Grundsätze in Betracht: Erstens, daß wir nicht in einseitiger Auffassung befangen, unsere Deutung als absolutes Bibelwort bezeichnen, die vielleicht Wahrscheinlichkeit, aber keine jeden Zweifel ausschließende Evidenz hat. Schon der hl. Augustinus[1] und Thomas[2] haben dieß bemerkt. „Unerschüttert", sagt dieser, „müssen wir an der Wahrheit der hl. Schrift festhalten. Wo sie aber einen vielfachen Sinn zuläßt, da soll man nicht an einer Auslegung ausschließlich festhalten, damit die hl. Schrift den Ungläubigen nicht zum Gespötte wird, wenn sich ihre Falschheit herausgestellt hat." Sodann beachte man wohl, daß die biblische Urkunde in der Sprache und Anschauungsweise ihrer Zeit, und nicht in jener der exacten Forschung zu uns spricht. Schon Hieronymus[3] hat dieß hervorgehoben, und der hl. Thomas weist wiederholt darauf hin, daß die biblische Darstellung eine populäre, phänomenologische und anthropomorphistische, nicht aber eine astronomische, geologische oder philosophisch-physikalische Bedeutung habe[4].

---

[1] De Genes. ad lit. I. 18. Confess. XX. 23—24.

[2] Summ. Theol. I. Qu. LXVIII. Art. 1.

[3] In Jerem. 28, 10. 11.

[4] L. c. Qu. LXVII. Art. 4. Qu. LXIX. Art. 2: Dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit, quae in manifesto apparent. Cf.

Auf der andern Seite aber sind es nur die gesicherten, unumstößlichen Thatsachen der Wissenschaft, nicht aber unerwiesene Voraussetzungen und Hypothesen, welche mit dem biblischen Berichte in Vergleich gebracht werden dürfen. Wird dieser Standpunkt — und er ist der allein richtige — consequent festgehalten, so wird zwischen Bibel und Naturwissenschaft auch der letzte Schein des Gegensatzes verschwinden. „Die wahre Geognosie", sagt A. v. Humboldt[1], „lehrt uns die äußere Erdkruste kennen, wie sie gegenwärtig ist. Das ist eine Wissenschaft, so sicher, wie nur immer eine physikalische beschreibende Wissenschaft sein kann. Dagegen ist Alles, was auf den früheren Zustand unsers Planeten Bezug hat ... so ungewiß, als die Art, wie sich die Atmosphäre des Planeten gebildet ... Dennoch liegt die Zeit nicht weit hinter uns, da sich die Geologen vorzugsweise mit diesen Problemen beschäftigten, deren Lösung fast unmöglich ist mit diesen fabelhaften Zeiten der Geschichte der Welt." Und anderswo erklärt er[2]: „Die Kosmogonie setzt die Existenz aller jetzt im Weltall zerstreuten Materie voraus und beschäftigt sich nur mit den mannigfaltigen Zuständen, welche diese Materie durchlaufen hat, bis sie ihre dermalige Form und Mischung erhielt. Was außer diesem Kreise liegt, gehört zu den Anmaßungen der philosophirenden Vernunft." Und Burmeister[3] gesteht:

Qu. LXX. Art. 1. „Die hl. Schrift", sagt Kepler (Epitome astronom. Copernic. p. 138), „welche höhere Dinge lehrt, bedient sich der gewöhnlichen Redeweise, um verstanden zu werden, spricht nur ganz beiläufig von natürlichen Dingen nach der Weise, wie sie erscheinen."

[1] Kosmos I. S. 31.

[2] Bei Tholuck, vermischte Schriften II. S. 155.

[3] Geschichte der Schöpfung. S. 127 nennt er selbst seine Theorie

„Solche Darstellungen, denen wir den Namen Hypothesen beilegen, werden in unserer Schöpfungsgeschichte immer eine große Rolle spielen müssen, und auf ihrem Gebiete, auf dem der Wahrscheinlichkeit, werden wir uns um so mehr befinden, je ferner der Zeitpunkt, den wir betrachten, der Gegenwart liegt, und je weniger sein Factum durch Thatsachen in gegenwärtiger Zeit sich ergründen und begreifen läßt. Alles, was über diesen geschichtlichen Zeitpunkt hinausreicht, beruht auf Hypothesen, Muthmaßungen und Theorien, deren Begründung durch factische Thatsachen kaum möglich ist“ [1]. „Wir müssen aufrichtig gestehen, daß die Zeit noch nicht da ist, eine vollkommene Theorie der Erde fest und unabänderlich fest zu stellen, weil wir noch nicht alle die Thatsachen vor uns haben, auf welche eine solche Theorie mit Erfolg gegründet werden kann“ [2]. Außerdem ist der Wechsel der geologischen Theorien [3] trotz der Jugend dieser Wissenschaft fast sprüchwörtlich geworden; Hypothesen folgten auf Hypothesen; ja selbst die unerläßliche Voraussetzung für Aufstellung eines auch nur einigermaßen wahrscheinlichen Systemes — der Satz, daß dieselben Gesetze von Anbeginn und in derselben Weise gewirkt haben — ist nicht bloß noch nicht bewiesen [4], sondern dem wird von den namhaftesten

---

der Erdbildung eine Hypothese. Andere Aeußerungen ähnlicher Art bei Quenstedt (Epochen der Natur. Tübingen 1860, S. 20 f. Sonst und Jetzt, S. 281). Ebenso Naumann, Geognosie, 2. Auf. 1863. II. S. 16.

[1] Burmeister a. a. O. S. 270.

[2] Buckland, Geologie und Mineralogie, deutsch von Agassiz, 1839, S. 11.

[3] Vgl. Anstedt, d. Vorwelt. Deutsch von K. Hartmann 1848. II. Thl. S. 161.

[4] „Diesen Beweis beizubringen, ist geradezu eine Unmöglichkeit.“ A. Wagner, Gesch. der Urw. 1845, S. 530.

Autoritäten geradezu widersprochen[1]. Und während die Einen den Gebilden ihrer Phantasie sich hingeben, welchen in dieser Wissenschaft „hinlänglicher Raum gestattet“[2] ist, üben nach A. Wagner's Geständniß die Stimmführer einen Terrorismus, der sein Gegenstück findet in dem „nachbetenden Geschwätz jüngerer Geologen“, die „begierig auf die Aeußerungen der Meister warten, während diese mit dem Anfange auch wieder gegenseitig zu warten scheinen“[3].

Sollten übrigens nach dem augenblicklichen Stand der Forschung wirklich Bedenken auftauchen, deren Lösung schwierig, vielleicht unmöglich erscheint, so erinnere man sich an das bereits anderswo Gesagte, daß eine gegründete Einwendung gegen den Glauben nicht denkbar ist[4]. Dieß hat schon Augustinus[5] hervorgehoben, indem er sagt: „Wenn gegen das Ansehen der heiligen Schrift ein Einwand vorgebracht wird, so ist dieser nur scheinbar, wenn er auch noch so scharfsinnig scheint.“ Der Einwand beweist nur den Mangel der tieferen Erkenntniß in dem Individuum

---

[1] A. v. Humboldt, Kosmos I. S. 6. 89. II. S. 302. III. S. 4. 9. Perty, anthropologische Vorträge S. 40. C. Vogt, Geolog. § 1579. „Das Maß der Wirkung war in verschiedener Zeit verschieden.“ Cuvier, Disc. sur les révolut. du globe p. 27. 41. 88. 105. B. Cotta, Vorw. zu Lyell's Geologie, Berlin 1857. A. Wagner, Geschichte der Urwelt 1857.

[2] Münchener Gelehrte Anzeigen XXIII. 698.

[3] Fr. v. Kobell (Münch. Gelehrte Anzeig. XXI. 217). In ähnlicher Weise sprechen Schafhäutl (Festrede vom 25. Aug. 1843), A. Wagner a. a. O. Vorr., der ebendaselbst (S. 19) das Urtheil Göthe's mittheilt. Andere Aeußerungen der Art bei Reusch a. a. O. S. 40 ff.

[4] I. B. 2. Abth. S. 116 (523).

[5] Ep. 149 ad Marcell. Cf. Thom. C. Gent. I. 7. Was man immer an Gründen gegen die Lehren des Glaubens vorbringt, beruht nur auf Wahrscheinlichkeiten oder Sophistik.

sowohl wie in einer ganzen Zeitperiode, die ihn noch nicht zu lösen vermag, kann aber die mit Evidenz erkannte Wahrheit keineswegs erschüttern. Dieß gilt von jeder, nicht bloß von der religiösen Wahrheit[1]. Wir können ihn vielleicht jetzt noch nicht lösen, aber er muß und wird gelöst werden. „Was die von den Freigeistern vorgebrachten Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche anbetrifft", sagt Euler[2], „welche sie in der hl. Schrift anzutreffen vorgeben, so wird nicht undienlich sein, zuvörderst zu bemerken, daß sich keine so fest gegründete Wissenschaft befinde, gegen welche nicht ebenso wichtige und noch wichtigere Einwürfe gemacht werden könnten. Ja, es lassen sich darin solche scheinbare Widersprüche ausfinden, welche dem ersten Anblick nach unlöslich scheinen. Da man aber diese Wissenschaften bis auf ihre ersten Gründe untersuchen kann, so wird man in Stand gesetzt, dergleichen Schwierigkeiten völlig zu heben. Wenn man aber auch nicht vermögend wäre, dieses zu thun, so würden doch diese Wissenschaften nichts von ihrer Gewißheit verlieren. Warum sollte denn der hl. Schrift durch ähnliche Einwendungen sogleich alles Ansehen benommen werden?" Man hatte gegen die biblische Erzählung mit der Geologie zugleich die Astronomie, Chronologie und Geschichte

---

[1] Beispiele gibt Maistre, Abendst. I. B. S. 241 ff.

[2] Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister § 39. 40. 44. Die schwächliche Halbheit Schleiermacher's erklärt uns seine Worte, welche er im J. 1829 an Lücke schrieb (Theol. Studien und Kritik. II. 489): Mir ahndet, daß wir werden lernen müssen, uns ohne Vieles zu behelfen, was Viele noch gewohnt sind, als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich zu denken. Ich will gar nicht vom Sechstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie lange wird er sich halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen Niemand sich entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?

als Zeugen vorgeführt; die Einwürfe jener Zeit sind längst verschwunden, allein diejenigen waren im vollen Rechte, welche sie gleich zu Anfang verachteten, oder sie nur prüften, um die Lösung zu finden, nicht aber, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu gelangen. Was aber Augustinus weiter bemerkt, das findet seine Anwendung auf jene, welche mit falsch verstandenen Bibelworten[1] gegen evident bewiesene Wahrheiten und Thatsachen kämpfen. „Wer einem augenscheinlichen Beweise das Ansehen der hl. Schrift entgegen hält, der hält nicht diese, sondern seine falsche Deutung ihm entgegen."

Ehe wir zur Betrachtung der biblischen Schöpfungsgeschichte vom Standpunkte der Naturwissenschaft übergehen, wollen wir zuerst in aller Kürze die kosmologischen Ergebnisse der Naturforscher zusammenstellen.

Die Grundvoraussetzung der seit Herschel und Laplace von den meisten Forschern angenommenen Theorie der Erdbildung ist der Satz: Der Erdkörper war im Anfange seines Daseins ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmählicher Verdichtung in Gluth gerieth und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit überging[2] ... Das Chaos mit seiner uranfänglichen Gleichheit der Form war vielleicht auch der Materie nach ebenso indifferent; und erst als Temperaturunterschiede eintraten, bedingten diese ... ein Agiren der losgebundenen Substanzen auf einander nach den

---

[1] Wie die Gegner des Copernikanischen Systems in älterer, und in neuerer Zeit die Verfechter bestimmter politischer Doctrinen.

[2] Burmeister, Geschichte der Schöpfung 1. Aufl. S. 129 ff. Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß neuestens diese ganze Hypothese sehr erschüttert worden ist. Vgl. Ludwig, Handbuch der Geologie 1861. Lyell, Geologie 1857, S. 129. A. Wagner, Geschichte der Urwelt 1857. Winkler, Island 1861, S. 281 ff.

ihnen innewohnenden chemischen wie physikalischen Eigenschaften ... Von der concentrirten Masse strahlte ein intensiveres Licht, der Genosse hoher Temperaturen aus [1]. Die edlen und zugleich schwersten Metalle schieden sich zuerst aus und bildeten den festen Kern; die Erden oder Alkalien — Verbindung von Sauerstoff und Metall — bildeten bei der heftigen Wärmeerzeugung während ihrer Verbindung eine flüssige Schlackenrinde über dem metallischen Kern. Mit Zunehmen der Abkühlung trat nach und nach die Erstarrung ein, während welcher die Krystallisation der Silicate — Verbindung von Kieselerde und Alkalien — vor sich ging. Im Gasraume, in welchem neben Wasser-, Sauer- und Stickstoff noch verschiedene Stoffe sich befanden, verdichteten sich die Dämpfe, sanken herab; an der Rinde erwärmt, erhoben sie sich wieder und so ward auf Kosten des weiter erkaltenden peripherischen Theils der Erdrinde durch dieses Spiel des Aufsteigens und Sinkens eine ziemlich gleichmäßige Temperatur hergestellt. In Folge der Erkaltung und Verdichtung der Massen zogen diese sich zusammen, und bildeten Spalten und Schlünde, eine feurigflüssige Masse aus dem Innern trat in sie ein, hob die Ränder empor und erstarrte. Mit der fortschreitenden Erstarrung fiel der Wasserdunst in den untersten Schichten des Gasraumes nieder und bildete ein dampfendes Urmeer. Indem das Wasser und schon die heißen Dämpfe mit der Erdrinde in Berührung kamen, verwitterte diese; es bildeten sich Stoffe, die vom Meere aufgenommen und schichtweise abgesetzt wurden. Dieser Proceß wiederholte sich verschiedentlich; immer mehr sank die Temperatur. Zuerst bewirkte die Wärmeausstrahlung der hervorbrechenden glühenden Massen ein tropisches Klima, das sich gleichmäßig über die Erde ausbreitete;

---

[1] Genes. 1, 3. (Anmerk. Burmeister's.)

allgemach erreichte jedoch die Erde den gegenwärtigen Punkt der Ausgleichung, wo sie ebenso viel Wärme ausstrahlt, als sie von der Sonne wieder empfängt.

So entstand in Millionen von Jahren (?) die gegenwärtige Erdrinde; das Innere ist feurig-flüssiger Kern. Neben den emporgehoben krystallinischen Massen (Urgebirg — Granit, Porphyr, Syenit, Basalt) bildeten sich die schichtenweise abgesetzten Niederschläge in einer bestimmten Folge [1]. Bezüglich des Lebens auf der Erde nimmt Burmeister [2] drei Hauptperioden an; die mythische, in welcher die Hitze und Finsterniß (als der glühende Fluß im Innern kein Licht mehr ausstrahlen konnte) alles organische Leben unmöglich machte; die zweite Periode, in welcher die Erde nach ihren wesentlichen Verhältnissen vollendet war, theilt er in drei Abschnitte; der Ocean war von Organismen bevölkert und die Inseln in ihm hatten sich mit Vegetation bekleidet, aber noch waren keine luftathmenden Thiere vorhanden. Dann entstanden die ersten Amphibien, und endlich mit der Bildung der Tertiärschichten die Säugethiere. Die dritte und letzte Periode tritt ein mit dem Zonenunterschiede und dem ersten Erscheinen der Menschen auf der Erde nach der Diluvialepoche.

Daß diese Darstellung, welche die Erdbildung auf Grund

---

[1] Uebergangsformation — Primäre Flötzgebilde — Secundäre Flötzgebilde — Tertiärformation — Diluvialformation — Alluvium.

[2] A. a. O. S. 270 ff. Auch hier vergesse man nicht, daß, wie die Geologie, so auch „die Paläontologie noch eine sehr junge Wissenschaft ist, deren Principien erst seit einigen Jahren festgestellt werden konnten.“ Vogt (Geologie 1854. II. S. 382), und daß wir uns nach Lyell (Geologie 1858. II. S. 267), erst auf der Schwelle der Forschung befinden, namentlich in Bezug auf die Reihenfolge der organischen Wesen (Natürl. Geschichte der Schöpfung S. 51). Vgl. Reusch a. a. O. S. 261.

der in ihr nach bestimmten Gesetzen thätigen Kräfte zu erklären sucht, in keiner Weise das Dasein Gottes als erster Ursache, Schöpfers des Urstoffes, obersten Princips und Regulators aller Bewegung und Entwicklung ausschließt, vielmehr einschließt, bedarf keiner Erinnerung [1]; sie steht aber auch ebenso wenig im Gegensatz zur biblischen Geogonie. Nach dieser sind sämmtliche Gebilde im Verlaufe einer gewissen Zeit mit bestimmten Abschnitten und Uebergängen durch Gottes schöpferische Thätigkeit hervorgebracht worden. Der Abschnitte waren im Ganzen sieben, mit der darauffolgenden Periode der Ruhe — eine Gotteswoche. Wie lange diese Abschnitte währten, die „Tage" dieser Gotteswoche vermag die Geologie nicht zu bestimmen und hat die Bibel nicht angezeigt; wir wissen aber, tausend Jahre sind vor Gott wie der gestrige Tag [2]. Daß wenigstens die ersten drei Tage der Schöpfungswoche nicht als gemeine, astronomische Tage, sondern als prophetische Tage zu denken sind, erhellt schon daraus, daß erst vom vierten Tage Sonne und Mond, die Bedingung des Tag- und Nachtlebens dieser Erde, erscheinen, was schon Augustinus [3] bemerkt hat. Auch der Deutung der übrigen drei Tage als prophetischer Tage, d. i. längerer Perioden, steht von Seiten der hl.

---

[1] Vgl. I. 1. Abth. S. 170 (162) ff. „On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle; mais il a fallu une impulsion première, qui a tout ordonné pour une impuisable série des temps. Barthélemy Saint-Hilaire (Journal des Sav. 1862, p. 607). Selbst Cotta sagt: Der erste Ursprung der Erdmasse ist ein unlösbares Räthsel, bei dem wir nur an die unerforschliche Macht eines Schöpfers appelliren können. Vgl. A. Wagner a. a. O. S. 170.

[2] Ps. 89, 4.

[3] De Civ. Dei XI. 7.

Schrift nichts im Wege, da der siebente Tag, der Ruhetag Gottes, nicht einen Tag von vierundzwanzig Stunden bezeichnen kann, und der Sprachgebrauch das Wort „Tag" auf längere, durch besondere Ereignisse ausgezeichnete und begrenzte Perioden anwendet [1].

Betrachten wir nun die sechs Bildungsperioden der Erde

---

[1] So Genes. 2, 4: „Am Tage, da Gott machte die Erde und den Himmel." Hier erscheint demnach die ganze Schöpfungszeit, die in sechs Tage gegliedert ist, als ein Tag. So ist auch der „Tag des Herrn" wie ihn die Propheten (Joel 2, 11. 31. Sophonias 1, 7. 9. 14) verkünden, kein astronomischer Tag. Die Siebenzahl, „Gotteswoche" ist es, wie Reusch (a. a. O. S. 133) mit Haneberg (Geschichte der bibl. Offenb. 2. Aufl. S. 13) richtig bemerkt, worauf der Nachdruck liegt, nicht auf der Länge oder Kürze der einzelnen Abschnitte. Die Formel am Schlusse jedes Tages: „Und es ward Abend und es ward Morgen" kann nicht dem entgegengehalten werden. Denn sie wird auch bei den drei ersten Tagen gebraucht, wo weder Sonnen-Untergang noch Aufgang war. Sie bezeichnet demnach, wie schon Augustinus bemerkt hat, den Abschluß der einen, den Beginn der folgenden Periode. „In jenen Tagen, da Alles geschaffen wurde, nahm ich Abend als den Abschluß der geschaffenen, Morgen als den Anfang der neu zu schaffenden Creatur," sagt er (De Genes. ad lit. IV. 18). Cf. Petav. De opif. sex dier. I. 5. Welchen weiten Spielraum jedoch die Kirche den Auslegern ließ, beweist gerade die Deutung des Hexaemeron durch Augustinus, der in der Reihenfolge der Tage nur eine äußere Einkleidung des Schöpfungsberichtes erblickt (Civ. Dei XI. 30), ohne daß seine Meinung von den kirchlichen Schriftstellern als theologisch tadelnswerth wäre bezeichnet worden. Cf. Thom. Summ. Theol. I. Qu. LXXIV. Art. 2. Suarez, De Oper. sex dier. Tract. I. c. 10—12, (wo er auch die Meinungen Cajetan's und Melchior Canus', die nur einen Tag annehmen, aufführt). Saepe etiam dies accipitur pro indefinito. Doch gilt auch hier das Wort des hl. Augustinus (l. c. 28): Neque enim ita haec confirmo, ut aliam sententiam, quae proponenda sit, inveniri non posse contendam.

nach der Darstellung der hl. Schrift, vom Standpunkt des Naturforschers, so stellt sich uns mit dem ersten Tage die Lichtperiode dar. Man könnte sie auch die chemische nennen, indem die Elementar-Atome in gegenseitige Verbindung traten, und mit jeder neuen Verbindung Wärme und Licht sich mehrte. Licht und Wärme (Magnetismus — Elektricität) sind die allgemeinen Erscheinungen bei aller elementaren Thätigkeit, Bedingung alles organischen Lebens. Mit dem zweiten Tag beginnt die Periode der Atmosphäre, die Bildung des Aetherhimmels; sie scheidet „die unteren Wasser von den oberen", indem sie durch ihren Druck das Wasser der Erde niederhält, und die Wolken über ihr schweben läßt. „Mir scheint das Verhältniß so gedacht werden zu müssen. Sobald auf der Erde und in dem sie umgebenden Raume jene erste Gluth in Folge der chemischen Licht- und Wärmeentwicklung nachließ, fiel auch eine ungeheuere Menge Wasser herab, welches früher die Erde mit einem dichten Nebel umhüllt hatte. Es blieb jedoch eine Menge tropfbar flüssiger Wasserdämpfe in den höheren Regionen noch zurück, weil dort die Kälte größer war. Diese bildeten einen Nebelkreis um die Erde, der durch die durchsichtige Atmosphäre von dem Wasser auf der Erde getrennt war" [1]. Indem jetzt bei der allmählichen Abkühlung die festen unorganischen Körper sich bildeten, so können wir diese Periode auch die der Krystallisation nennen.

Die dritte Periode ist die Periode der Vegetation; sie umschließt eine zweifache göttliche Thätigkeit, die aber einen Zweck verfolgt — die Scheidung von Land und Meer und die Bekleidung jenes mit dem Grün der Pflanze. Die

---

[1] **Pianciani**, In Histor. Creat. Mosaic. Comment. Deutsch, Regensb. 1854, S. 131. Cf. Civ. Cattol. Cosmogon. natur. compar. coll. Gen. Ser. IV. Vol. 1. p. 150 ff.

Schrift sagt jedoch nicht, daß Alles, was jetzt Festland ist, sich am dritten Tage aus dem Gewässer emporgehoben habe [1]; nach den Beobachtungen der Geologen fanden selbst nach der Periode der Thierschöpfung noch solche Erhebungen statt in Folge gewaltsamer Eruptionen [2], die ganze Geschlechter von Thieren begruben. „Die Erde war mit einer Unzahl von Pflanzen bedeckt, aber ihre Mannigfaltigkeit war nicht groß; kein Säugethier, kein Vogel belebte diese dichten Wälder" [3]. Der Riesenvegetation dieser Periode genügte der bleiche, brütend warme Schein [4]; die Temperatur mußte höher und gleichmäßiger gewesen sein, wie die Fülle von baumartigen Farrenkräutern beweist, wie sie selbst unter den Tropen nicht mehr vorkommen.

Hiemit ist die Bildung der Erde als eines selbstständigen Weltkörpers vollendet. Der vierte Tag regelt das Verhältniß der Erde zu anderen Himmelskörpern. Der Erde erscheinen jetzt Sonne, Mond und Sterne. Halten wir nur immer die Aufgabe der biblischen Urkunde fest, so wird uns

---

[1] Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 118.

[2] Lehrt die Schrift den Vulkanismus oder Neptunismus? Keines von beiden Systemen, weder hier noch Ps. 103, 3 ff.; ihre Aufgabe stellt sie über diese Gegensätze. „Jene", sagt Buckland (a. a. O. S. 14), „welche in der Bibel eine ausführliche Geschichte der geologischen Erscheinungen suchen, haben eine ungegründete Erwartung, da dieses Buch nur zum Führer im religiösen Glauben bestimmt ist."

[3] Brogniart, Considérat. sur la nat. des végét., qui ont couvert la superfice de la terre aux diverses époques de sa formation. Instit. des scienc. Paris, Tom. XVI. p. 423.

[4] Strauß hätte sich daher durch Burmeister eines Besseren belehren lassen können, wenn nach ihm (Glaubenslehre I. S. 622), „die neuere Astronomie es verkehrt findet, daß schon Scheidung der Elemente und Vegetation auf der Erde ohne Sonne sollte stattgefunden haben."

klar, warum sie uns nicht berichtet, was die Gestirne an sich sind, und wann sie als solche geschaffen wurden, sondern wir erfahren nur, was sie für die Erde und den Menschen sind. Sonne, Mond und Sterne sind Gottes Geschöpf [1], und sollen „scheiden Tag und Nacht, zu Zeichen sein und zu Zeiten." So lange jener Nebelgürtel die Erde umgab, waren sie noch nicht erschienen. Wir können uns das Werk des vierten Tages als Folge eines allmählichen Vorganges oder als Wirkung einer gewaltigen Katastrophe vorstellen, welche eine bedeutende Veränderung in der Atmosphäre hervorrief [2].

Die fünfte Periode ist die Periode des animalischen Lebens. Die kosmischen Bedingungen waren gegeben; die Atmosphäre, vordem mit einem Uebermaß von Kohlensäure geschwängert [3], war gereinigt, die Temperatur gemäßigt und die Sonne goß aus ihr wohlthätiges Licht. Nach und auf Grund des Processes der allgemeinen chemisch-physikalischen Kräfte, nach den niederen Organismen des Pflanzenlebens, welches jenen in sich schließt, tritt die Thierwelt ein, die von der Pflanze sich nährt und das organische (vegetative) Leben der Pflanze mit dem höheren Vermögen der Empfindung (sensitiven) und willkürlichen Bewegung (locomotiven)

---

[1] Deuteron. 4, 19.

[2] Die Frage, ob Sonne, Mond und Sterne erst nach der Erde erschaffen wurden, oder ob sie vor der Erde in völlig ausgebildetem Zustande sich bereits befanden, oder ob ihre Ausbildung gleichzeitig mit der Erde vor sich ging — darüber entscheidet die Bibel nicht. Aus ihr erhellt nur, daß von hier an sie in ein bestimmtes bleibendes Verhältniß zur Erde traten, und der Gegensatz von solarischer und planetarischer Polarität sich bilden konnte. So widerlegen sich von selbst die angeblichen Widersprüche der Bibel mit der Wissenschaft, wie sie Strauß aufzählt (a. a. O.).

[3] Brogniart a. a. O. Burmeister a. a. O. S. 409.

verbindet [1]. Moses gebraucht bezüglich ihrer Hervorbringung das Wort „Schaffen", um die Thierseele als ein über- und immaterielles Princip zu bezeichnen, dem Grundsatze gemäß, der seit Harvey unerschüttert feststeht: **Omne vivum ex ovo**, wohl auch um dem Thiercultus Aegyptens [2] gegenüber ihren creatürlichen Charakter zu betonen. Die Eintheilung in schwimmende, fliegende, kriechende und gehende (vierfüßige) Thiere ist die dem Hebräer geläufige, einfachste und allgemein verständliche [3].

Die von der hl. Schrift angegebene Reihenfolge der Schöpfungen ist jene, wie sie die Wissenschaft der Natur der Sache nach fordert und die Erfahrung mit großer Wahrscheinlichkeit beweist. „Eine üppige Vegetation ist an eine Kohlensäure im Ueberfluß darbietende Atmosphäre gebunden; noch jetzt hauchen alle vulkanischen Gegenden Kohlensäure aus. Eine solche Atmosphäre wird aber den Luft athmenden Thieren höchst nachtheilig, woraus sich dann der Mangel an Landthieren sehr leicht erklärt. Nur Amphibien mochten in einer solchen Atmosphäre gedeihen können.

Für die im Wasser lebenden Thiere war die Einwirkung der Atmosphäre minder schädlich... Es mochten diese Geschöpfe erst entstanden sein, als durch große Massen von Vegetabilien die Atmosphäre mehr gereinigt war [4]; denn eine Entstehung derselben vor aller Vegetation ist schon deßhalb unmöglich, weil alle Thiere der Vegetabilien zu ihrer

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 290. 410.

[2] Vgl. Exod. 32. Weish. 11, 18 ff.

[3] Genes. 9, 2. Levit. 11, 46. Deuteron. 4, 17. 18. 3 Kön. 4, 33. „Von den Thieren", bemerkt Cicero (De natur. Deorum II. 122) „suchen einige gehend, andere kriechend, andere schwimmend, andere fliegend ihre Nahrung." Cf. Qu. Tusc. V. 13.

[4] Ebenso spricht Ampère bei Bertrand, Lettres sur les révolutions du globe p. 316.

Existenz bedürfen, und keine organische Materie unmittelbar aus den Elementen bilden können, wie die Pflanzen. Fressen also gleich viele Thiere andere Thiere, so fressen doch diese zuletzt immer Pflanzen; und „das Thier, als Begriff aufgefaßt, nimmt nichts in seine Substanz auf, was nicht schon in irgend einer Form als organische Materie existirt hat. Daher kann auch in der ältesten Schöpfungsperiode kein thierischer Organismus vor vegetabilischem gelebt haben, wenn es gleich denkbar ist, daß beide in kurzen Pausen nach einander entstanden" [1]. Dasselbe bezeugen die Ergebnisse der Geologie. „Die organische Schöpfung begann mit dem Pflanzenreiche, diesem folgte das Thierreich, und zwar zunächst nur Wasserthiere, dann die Landthiere, besonders die Säugethiere und zuletzt der Mensch" [2]. „Aus den physischen Thatsachen erhellt ebenso gut wie aus der Schöpfungsgeschichte, daß das Leben auf der Erde mit den einfachsten Wesen begonnen habe, und daß die Pflanzen am Anfange nicht allein zahlreicher vorhanden waren, als die Thiere, sondern auch daß die Pflanzenarten des Festlandes lange vor dem größten Theil der Thiere, welche dort leben, erschienen sind" [3]. Man unterscheidet nach der gemeinsamen Annahme der neuesten Fachmänner 1) die primären Flötzgebirge, und hier a) die paläozoische Gruppe, in welcher noch keine Versteinerungen vorkommen, b) die Kohlengruppe mit ihren zahlreichen aufgehäuften Lagen verkohlter Pflanzensubstanz, und c) das sogenannte Perm'sche System, das

---

[1] Burmeister a. a. O. S. 409 ff. Vgl. Joh. Müller, Handbuch der Physiolog. 4. Aufl. I. S. 36. 44.

[2] F. Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 615.

[3] Marcel des Serres, De la Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques, deutsch von Steck 1841, S. 161.

die ersten Spuren luftathmender Rückgratthiere (einer Eidechsenform) enthält. 2) Die secundären Flötzgebirge, die bestehen a) aus der sogenannten Triasgruppe, b) aus den drei Schichten des Jurakalks, von denen die erste (Lias) eigenthümliche Organismen enthält (Belemniten, Ammoniten, Ichthyosauren), und c) aus der Kreideformation. 3) Die Tertiärformation, deren Schichten sich durch die Menge der in ihnen versteinerten Organismen und deren Aehnlichkeit mit dem jetzigen Geschlechte auszeichnen. 4) Die Diluvialformation [1]. Endlich das Alluvium, das sich durch partielle Ueberschwemmung in der geschichtlichen Zeit gebildet hat. So lehrt uns denn die Geognosie: 1) alsbald nach der ersten Scheidung von Meer und Festland das Auftreten einer Riesenvegetation. 2) In der Periode der wiederholten Hebungen und Senkungen ein massenhaftes Auftreten der Wasser- und kriechenden Thiere, und daneben ein Auftreten der Vögel. Daß die Gerippe der Vögel sich nicht so gut erhalten konnten, als die der Eidechsen und Muschelschalen, ist begreiflich. Die Vögel, auf dem trocknen Festlande lebend, verwesten. Die Wasserthiere lebten im Wasser oder Schlamm, und wurden alsbald im Schlamme begraben, vom Schlamme durchdrungen und so durch Versteinerung erhalten. Schon in der Triasformation in Connecticut (bunter Sandstein, Muschelkalk und Keuper) hat man Fußspuren von riesengroßen straußenartigen Vögeln gefunden. In der sogenannten Wealdenformation (zwischen Jura und Kreide) hat man Knochen von Sumpfvögeln, in der Kreideformation

---

[1] Vgl. Lyell, Elem. der Geologie, deutsch von Hartmann, Weimar 1839, S. 178 ff. Petzold, Geolog. 2 Aufl. Leipzig 1845, S. 49 ff. 283 ff. Burmeister a. a. O. S. 187 ff. Ulrici a. a. O. S. 276.

Reste von Vögeln überhaupt gefunden [1]. Vereinzelte Spuren von Säugethieren kommen schon im Jura vor; eine fertige Welt von diesen begegnet uns in der Molasse (zweiten Tertiärformation). Die Periode, in welcher die Welt der Säugethiere geschaffen wurde, scheidet sich von jener der Steinkohle (Vegetation) und des Muschelkalkes und Jura (Fische und Amphibien) klar und deutlich als eine Hauptepoche. Wenn wir erwägen, daß die in der Kohlenformation vorkommenden Pflanzenarten in allen Zonen der Erde die nämlichen sind, demnach ein klimatischer Unterschied nicht bestand [2], daß dagegen in der Trias- und Juraformation die Spuren klimatischer Unterschiede eintraten [3], so schiebt sich in der Naturforschung wie in der Bibel zwischen die Kohlenperiode (Genes. 1, 9—13) und jene der secundären Flötzformation (Genes. 1, 20—23) die kosmisch-planetare Vollendung unserer Erde ein. Wenn auch nach Einigen [4]

---

[1] Vgl. Ebrard, der Glaube an die hl. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg 1861, S. 65.

[2] Burmeister a. a. O. S. 272 ff. Brogniart a. a. O. Marcel des Serres a. a. O.

[3] Burmeister a. a. O. S. 282 ff.

[4] Buckland a. a. O. S. 17. Quenstedt, Epoch. d. Nat. Tübingen 1860, S. 39 ff. A. Wagner a. a. O. S. 195 ff. Naumann a. a. O. II. 213 ff. Bosizio (Das Hexaemeron und die Geologie. Mainz 1865) verlegt deßwegen, um der erwähnten Schwierigkeit auszuweichen, mit K. Ammer, Keil und den älteren heidnischen wie christlichen Schriftstellern (Apulejus, De Mag. c. 41 p. 534. Tertullian. De Pallio c. 2. Euseb. Chronic. Clem. I. p. 62. Eustath. In Hexaëm. p. 49. Augustin. Civ. Dei XV. 9) die Bildung der Fossilien in die Zeit nach der vollendeten Erdschöpfung als Wirkung der Sündfluth und anderer Elementarereignisse. Nach ihm sollen die Ergebnisse der Geologie bezüglich der Folgenreihe der Schichten und Petrefacten als vollständig unhaltbar sich erweisen. Daß auch wir nicht blindlings den Hypothesen der Geologen zuschwören, ist bereits hinlänglich dargethan worden (vgl.

gewisse verloren gegangene Arten von Krustenthieren, die nicht mehr bestehende Familie der Trilobiten in derselben Abtheilung der untersten Uebergangsschichte zugleich mit den ersten Seepflanzenorganismen vorkommen, so folgt hieraus doch noch nicht eine Priorität des Thieres vor der Pflanze. Es folgt aber auch nicht aus dem nebeneinander Gelagertsein eine gleichzeitige Bildung, da nach dem von Burmeister und Müller aufgestellten Principe das Thier an die Pflanze angewiesen ist, die Entwicklung demnach nur eine stufenweise auffsteigende sein kann. Aus der sehr feinen, erdigen Beschaffenheit und dem höchst regelmäßigen Absatz der Schichten (der Grauwackengruppe, zur paläozoischen Gruppe gehörig) hat man auf einen ruhigen, wenig bewegten Ocean, der sie bildete, geschlossen. Daß in ihm zugleich große Massen verbrannter vegetabilischer Substanzen enthalten waren, zeigt das ausgedehnte Vorkommen von Kohle und Bitumen als Farbenmittel der Grauwackenglieder an. So wäre denn schon vor ihrer Bildung eine reiche Organisation und ein für Gewächse wirthlicher Boden auf der Erde anzunehmen [1].

Naumann a. a. O. II. 17 ff.). Die Anschauung Bosizio's aber zu der unsrigen zu machen, können wir uns jedoch so lange nicht entschließen, als seine Beweisführung wesentlich nur auf drei Namen ruht, Volger, Meyer und Bronn. Während jener vereinzelt steht und wenig Ansehen in der Geologie genießt, ist dieser nur durch seine Arbeiten über die Wirbelthiere ausgezeichnet. Bronn dagegen hält das Grundprincip der Reihenfolge fest, und läßt es nur durch die Existentialverhältnisse modificirt erscheinen, wie auch W. Hamilton, auf den Pianciani (Civ. catt. a. a. O.) sich beruft. Kutorga endlich gibt gar keine Beweise.

[1] Burmeister a. a. O. S. 198. Vom biblischen Standpunkt aus betrachtet, verschwinden diese wenigen, dem Hebräer ebenso wie die Infusorien unbekannten Krustenthiere gegenüber dem massenhaften Auftreten der Pflanzenwelt auf dem festen Land in der Kohlenperiode

Es ist wahrscheinlich, daß der Periode der Thierschöpfung eine große Katastrophe vorausging und eine noch größere folgte; Lager wurden gehoben und es entstand Land, wo früher Meer war, Schlammausbrüche aus den Tiefen des Meeres vernichteten unzählige lebende Wesen, ja ganze Gattungen; neue Arten wurden geschaffen. Für den Gestaltungsproceß der Erdoberfläche (die Bildung der fossilien-

(dritter Tag), und der Thierwelt (fünfter und sechster Tag) der secundären und tertiären Formation. A. Wagner nach Buckland nimmt an (a. a. O. I. S. 507), daß am dritten Tage die Bildung des Erdkörpers und der Gebirge bereits vollendet war; die in ihnen beschlossenen Pflanzen- und Thierorganismen stünden außer aller Beziehung zu dem gegenwärtigen organischen Bestand; die in der Bibel erwähnte Pflanzen- und Thierwelt sei daher eine jüngere, von jener, die wir nur im fossilen Zustande finden, ganz verschiedene. Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes. Basel 1861, S. 584 ff. „In conclusione“, sagt Pianciani (Civ. Catt. Ser. IV. Vol. II. p. 307): 1) La proposizione generale: il regno animale è anteriore al vegetabile, è assurda; dacchè le piante acquatiche debbono essere almeno contemporanee agli animali acquatici, e così le piante terrestri agli animali terrestri. 2) Non è finora accertato, benchè sia versimile, che le piante marine precedessero le terrestri; nè è dimostrato, che queste fossero posteriori agli animali marini degli classi inferiori, nè mancano ragioni probabili tratte dai fatti e dall' analogia a favore della contradittoria asserzione. 3) Non è verisimile, che gli animali vertebrati sieno anteriori o ancora contemporanei alle piante anche terrestri.

Al più potrebbe ammettersi che sieno stati a un dipresso contemporanei, e precedenti agli altri esseri de' due regni, l'apparire delle infime piante (alghe ecc.) e dell' infima provincia del regno animale, quella detta de' radiati, i quali s'allontanono al tutto dalla forma degli animali più elevati e più conosciuti; e quei della classe de' polipi più rassomigliano, per la forma, la immobilità e la carenza di organi di locomozione, alle piante che agli animali, e per vegetabili erano ritenuti dagli antichi naturalisti.

haltigen Erdschichten) ist jenseits des dritten Tages bis zur Schöpfung des Menschen voller Raum, und es steht nichts im Wege anzunehmen, daß er mit Katastrophen verbunden war, welche die Pflanzenschöpfung des dritten und die Thierschöpfung des fünften und sechsten Tages durchbrachen und ganze Generationen verschlangen. Denn „die Werke der einzelnen Schöpfungstage sind nur grundlegend, der dadurch eingeleitete Proceß des Werdens erstreckt sich über sie hinaus“ [1]. Als allgemeines Gesetz der Schöpfungsperioden tritt aber dieß hervor, daß die lebenden Wesen auf der Erde im umgekehrten Verhältnisse ihres Baues aufeinander gefolgt sind [2].

Der sechste Tag endlich bezeichnet die Periode der Intelligenz, der Bildung der vollkommeneren Thiere und der Schöpfung des Menschen. Die kosmischen Kräfte schaffen und wirken in den Höhen wie in den tiefen verborgenen Klüften der Erde; das Land hat sich mit einer zahllosen Pflanzenwelt umkleidet; die Thierwelt lebt und webt unter dem Himmel wie in den Abgründen der Gewässer. Nun tritt die höchste Schöpfungsstufe, die erhabenste Lebensform in Gottes sichtbarer Schöpfung auf — der Mensch, das intelligente, freie Ebenbild Gottes. Er ist der Mikrokosmos, der Repräsentant aller bisherigen Lebensstufen, in dem alle Kraft und Thätigkeit der vorausgehenden Daseinsformen gipfelt. Nach der einen Seite gehört er der Erde an, und alle Existenzweisen finden sich in ihm wieder; denn er hat das Dasein mit dem Stoffe, das vegetative Leben mit der Pflanze, die Empfindung mit dem Thiere gemein [3]; aber nach der anderen Seite seines Wesens ist er

[1] Delitzsch a. a. O. S. 110. 118.

[2] Marcel des Serres a. a. O. S. 131. Cf. Thom. Aquin. Summ. I. Qu. LXXII. Art. 1.

[3] Augustin. Serm. XXVII. in Verb. Apost. Gregor. M. in

überirdischer Herkunft, göttlichen Geschlechtes und darum erhaben über alle irdische Natur, ihr König und ihr Herr, Priester und Mittler [1].

Eine letzte Frage übrigt noch zu beantworten. Woher stammt der mosaische Bericht? Hätten auch die Hauptmomente desselben ihre Bestätigung durch die Wissenschaft noch nicht gefunden, so beweisen doch die Sagen der Völker über die Schöpfung der Welt hinreichend, daß der biblischen Darstellung ein historischer Kern zu Grunde liegen muß, aus dem die wesentliche Uebereinstimmung der Völkersage auf allen Punkten der Erde trotz aller nationalen und religiösen Differenz allein ihre Erklärung findet. Schon hiemit ist jene Ansicht gründlich widerlegt, welche in der biblischen Erzählung nichts sehen will als eine Dichtung oder das Product subjectiver Reflexion und Weltanschauung. Da sie aber auch die Schilderung eines Augenzeugen nicht sein kann, so muß ihr Ursprung im göttlichen Geiste gesucht werden. Gerade aber die so auffallende Uebereinstimmung der kosmogonischen Sagen sowohl unter sich als mit der Darstellung der hl. Schrift in minder wesentlichen Einzelheiten berechtigt uns zu dem Schlusse, daß eine gemeinsame Quelle in der Urtradition [2] floß, aus welcher die Völker schöpften, einer Uroffenbarung, die dem Haupte des Menschengeschlechtes geworden. Was sie hier erfuhren über den Ursprung der Welt

---

Job. VI. 16. Lactant. Ir. Dei c. XIV.: Sicut mundum propter hominem machinatus est, ita ipsum propter se tanquam divini templi antistitem, spectatorem operum rerumque coelestium.

[1] Einigungspunkt des Universums (σύνδεσμον ἁπάντων) nennt deßwegen Theodoret (Qu. XX. in Genes.) den Menschen, „κόσμον δεύτερον." Gregor von Naz. (Orat. XXXVIII. Carm. II. 86).

[2] Vgl. Calmet in Genes. I. 1. Jahn, Einl. in d. A. B. II. S. 134.

und ihres Geschlechtes, das nahmen sie mit sich hinaus als ihr Erbe und als die Erinnerung an ihre Heimath bei ihren Wanderungen über die Erde. Wenn gleich vielfach entstellt, mißverstanden und national gefärbt [1], bilden diese Sagen nur die wunderbare Variation zu dem einen großen Grundgedanken, welcher am reinsten floß in dem Stamme, welchem Moses angehörte. Ihm und dem göttlichen Geiste, unter dessen Leitung er niederschrieb, verdanken wir demnach diese ersten Kapitel der Genesis, welche die tiefen und unerschütterlichen Grundlagen geworden sind, auf denen alles Licht unseres Geistes, alle Hoffnung unseres Lebens, alle Bildung und Gesittung, die gesammte christliche Weltordnung ruht.

Wir können unsere gegenwärtige Darstellung nicht schließen, ohne ein Wort des seligen Faber anzuführen [2]:

„Kein Anblick kann für den wahren Theologen reizender

---

[1] Nach der etruscischen Kosmogonie schuf Gott die Welt in sechs Perioden von je tausend Jahren (vgl. Suidas unter *Τυῤῥηνιά*); nach dem Zend-Avesta schafft Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Perioden (Kleuker, Zend-Avesta 3. Thl. S. 53); die babylonische Kosmogonie bei Berosus (Syncelli Chronogr. ed. Bonn. I. 28) und besonders die phönikische bei Sanchuniathon (Fragm. ed. Orelli p. 9 seqq.) lassen alle Dinge vom Geist (Kolpia) und dem Chaos (Baau = בֹּהוּ) ausgehen. Das Gesetzbuch Manu's und das Epos Mahabhâratra erzählen, daß Gott zuerst das Wasser schuf und dieses befruchtete, und daß der Same zum Ei wurde, welches dann Brahma, darin innerweltlich geworden, spaltete (v. Bohlen, das alte Indien. 1. Thl. S. 155). Aehnliches berichtet die ägyptische Mythe (Creuzer, Symbolik I. S. 311); bei den Chinesen (Mémoires concern. les Chinois. T. I. p. 99) und Japanesen (Stuhr, Religionssysteme des Orients S. 38 ff.) kehrt die Vorstellung vom Weltei wieder; die siebentägige Schöpfungswoche bei den afrikanischen und amerikanischen Völkern (Ewald, Alterthümer 2. Aufl. S. 111).

[2] Das allerheiligste Altarssacrament S. 340.

sein, als die Riesenschritte der wissenschaftlichen Entdeckungen und die kühnen Methoden wissenschaftlicher Forschungen zu betrachten. Er hat nichts für seinen Glauben zu fürchten außer eine gewisse Verlegenheit, die gerade aus dem Reichthume der Beweise entsteht, welche so viele neue Entdeckungen unaufhörlich zu seiner Verfügung stellen, um ihn zu vertheidigen. Nichts kann engherziger, gemeiner und einfältiger sein, als die Idee eines Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Religion. Allerdings haben einige Wissenschaften in ihren ersten Entwicklungsperioden die Köpfe derjenigen verwirrt, die aus ihren Quellen tranken, und unverdaute Theorien, die mit den Lehren des Glaubens unvereinbar sind, waren das Resultat; alle diese wurden am Ende nur neue und schlagendere Beweise für die göttliche und unwandelbare Wahrheit unseres heiligen Glaubens. Denn weitere Entdeckungen und eine umfassendere Beweisführung führte in allen ähnlichen Fällen dahin, daß man die irreligiöse Theorie aufgab... Man hat die Geologie, die Bildungsgeschichte unserer Erde, als eine Wissenschaft angesehen, deren Pflege der religiösen Richtung unseres Geistes besonders gefährlich sei. Wenn dem so ist, so liegt die Schuld an dem Geiste und nicht an der Wissenschaft. Die ganze Reihe von Controversen, welche mit der Annahme endigten, daß die gegenwärtige Oberfläche der Erdkugel modernen Datums und daß der Mensch beziehungsweise neu in der Schöpfung sei, ist nichts anderes als eine lange Kette von Beweisen für die mosaische Erzählung. Wenn wir dem Geologen nachgehen, wie er durch die aufeinanderfolgenden Schichten gräbt, welche die Erdrinde bilden, und wie er in den verschiedenen Schichten eine neue Schöpfung organischen Lebens erblickt, die theils eine Copie der früheren ist, theils die folgende anticipirt, bis zuletzt die fossilen Ueberreste ein organisches Leben verkünden, das nur wenig von der unor=

ganischen Materie entfernt steht, und wenn wir dann in Regionen eintreten, wo offenbar nie ein organisches Leben herrschte, sondern nur die rohe Materie, und wenn wir ihm so von den Schichten aufgeschwemmten Landes an bis zu dem harten Granite folgen, was für ein Feld religiöser Ideen öffnet sich nicht da vor uns? Jene Reihen von Thieren, als der Mensch noch nicht erschaffen war, jene Millionen von Jahren, während welcher die Erde für das Menschengeschlecht vorbereitet wurde, jene stillen, grausigen Epochen, wo die unorganische Materie allein existirte, jene furchtbaren und entsetzlichen Katastrophen, die auf der Erde auf einander folgten, bilden gleichsam eine Art Kalender, mittelst dessen wir einen Theil von dem Leben Gottes berechnen können, ehe das Menschenleben begonnen hatte. Es ist ein Irrthum zu glauben, die Lehre, die sechs Schöpfungstage seien lange unbestimmte Perioden und keine Schöpfungstage, sei der Theologie von den Entdeckungen der Neuzeit aufgezwungen worden. Der hl. Augustin spricht davon. Bossuet nennt sie „sechs verschiedene Entwicklungen." Auch ist es gewiß unbegründet, wenn die gewöhnliche Naturkunde die Perioden der Erdbildung nach der Zeitdauer der Schichtenbildung in der entwickelten Natur berechnen will; denn jedenfalls war der Bildungsproceß energischer am Anfange der Entwicklung des Erdkörpers, gerade so wie dieß zur Stunde noch der Fall ist bei der Bildung eines jeden Organismus. — Eine vielfach beschränkte Schriftauslegung ist eben nicht die hl. Schrift selbst, und eine vielfach beschränkte Naturkunde ist noch lange nicht das wirkliche System der Natur."

Indem wir daher in dem Vorausgegangenen in ihren Grundzügen die Uebereinstimmung der mosaischen Kosmogonie mit den Ergebnissen der Wissenschaft zu erweisen versucht haben, waren wir weit entfernt, diesen Nachweis bis

auf das gesammte Detail durchführen zu wollen. Die Wissenschaft der Geologie ist noch zu neu; ihr Ausgangspunkt für die Lösung der verschiedenen Fragen ruht vielfach nur auf Hypothesen; jeder Tag bringt neue Entdeckungen, welche die früheren Ansichten theils bestätigen, theils modificiren. Die Akten sind noch keineswegs geschlossen, die sämmtlichen Vergleichungspunkte noch gar nicht einmal festgestellt. Wenn darum auf der einen Seite die Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat, auf der anderen Seite aber der Bericht ganz allgemein gehalten, vielfach dunkel und, weil er in erster Linie religiöse Belehrung bezweckt, vielfacher Auslegung fähig ist, so wäre es ein in sich ungerechtfertigtes Beginnen und zugleich dem Geiste des hl. Buches entgegen, in den wenigen Zeilen, die wir dort lesen, Aufschlüsse zu suchen über die mannigfachen Probleme der Astronomie, Geologie und Physik. Wir hatten uns daher in den verschiedenen hier einschlägigen Fragen so zu verhalten, daß wir zeigten, „es sei unseren hl. Büchern nichts entgegen, was die Weisen der Welt über die Natur der Dinge wahrhaft beweisen konnten . . ., so daß uns weder die Rede einer falschen Wissenschaft verführte, noch eine falsche und abergläubige Meinung in der Religion beunruhigte“ [1].

[1] Augustin. de Genes. ad lit. I. 21: Ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur.

Fünfter Vortrag.

Die Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare.

Schrift- und Kirchenlehre. — Ihre grundlegende Bedeutung. — Gegensätze der Hypothesen. — Art und Abart. — Die Racen-Abarten. — Zeugnisse. — Die Aehnlichkeit der Individuen in leiblicher und geistiger Hinsicht. — Die wilden Völker. — Möglichkeit der Abstammung Aller von Einem. — Einwendungen. — Ihre Widerlegung. — Gegenbeweise. — Wahrscheinlichkeit der Abstammung Aller von Einem. — Bestimmende Einflüsse. — Beispiele und Analogien. — Der geistig-sittliche Zustand als wesentlicher Factor. — Sprachstämme und Völkerstämme. — Die Sprachentrennung im Zusammenhang mit geistigem Verfall. — Bestätigung der Bibel durch die Sprachwissenschaft. — Die Bibel über den Ursprung unseres Geschlechtes. — Verwandtschaft der Völker. — Amerika. — Bemerkungen.

Nach den Worten der Schrift sowie nach der Lehre der Kirche stammt das gesammte Menschengeschlecht von einem Paare ab, das aus Gottes Hand hervorgegangen ist [1]. „Es ließ Gott," lehrt der Apostel „von Einem Blute ausgehend das gesammte Menschengeschlecht Wohnung nehmen über dem ganzen Angesicht der Erde." Bei aller Verschiedenheit der

---

[1] Apostelg. 17, 26. Vgl. Genesis 1, 27; 2, 5; 2, 20; 8, 14; 11, 19. Matth. 19, 4. Luc. 3, 38. Dieß gleichfalls von der Thierwelt zu behaupten, sind wir durch die Aussagen der hl. Schrift keineswegs veranlaßt. Cf. Concil. Trident. Sess. V. 1. 2.

Sprache, Bildung, Farbe, körperlichen wie geistigen Begabung gehören demnach Alle auf der gesammten Erde Einer Familie an, deren Haupt Adam ist, der erste Mensch. Nach Strauß [1] und den neuesten Vertretern des Materialismus [2] sowie nach den Behauptungen der Schriftsteller aus der sogenannten amerikanischen Schule [3], soll das „gerade Gegentheil die übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft wie der Philosophie" bilden, eine Anschauung, „welche schon den alten Autochthonensagen zu Grund gelegen."

Gerade aber in diesem Hinweise auf die Autochthonensagen der Alten enthüllt sich uns der diametrale Gegensatz in der beiderseitigen Weltanschauung, je nachdem sie von der Annahme Eines oder Vieler und der Art nach verschiedener Stammpaare ausgeht. Auf jener ruht das Christenthum und seine Lehre von der Würde des Menschen, persönlicher Gleichberechtigung, sittlicher wie socialer Gemeinschaft, die Idee der Humanität, die Magna Charta unserer Civilisation. Diese ist die reinste, naturgemäße Frucht des Heidenthumes mit seinem Despotismus und seiner Sklaverei, seiner Spaltung und Zerklüftung in endlos sich bekriegende Stämme und Geschlechter, seiner Verachtung eines jeden Fremden, der einfach deßwegen schon als Feind (hostis) [4] erscheint, seinem Kastenwesen und seinen Apotheosen. Derselbe Geist, der einen Galenus [5] bei Abfassung seiner Diätetik für Neugeborne nur an Griechen denken ließ, da, wie

---

[1] Glaubenslehre I. B. S. 681.

[2] Vogt, Natürliche Geschichte der Schöpfung. S. 252. Physiologische Briefe. S. 261. Burmeister, Geschichte der Schöpfung. S. 471. Büchner, Kraft und Stoff. S. 82.

[3] Knox, Morton und A. A. Vgl. Nott and Gliddon, Types of mankind. Philadelphia 1854.

[4] Cf. Cicero, De Offic. I. 12.

[5] C. Galeni, Opera omnia. Vol. IX. p. 52 ed. Kühne.

er sagte, er „an die Germanen und übrigen Barbaren so wenig denke, als an die Bären, Wildschweine und ähnliche wilde Thiere", derselbe Geist weht nicht minder durch die Schriften der Häupter der amerikanischen Schule, welche, von der Artverschiedenheit der Menschen ausgehend, die Sklaverei rechtfertigen, der Ausrottung der Farbigen und dem blutigsten Vertilgungskriege das Wort reden, da auf diese Weise mit der Vernichtung niedrigerer Daseinsformen höheren Lebensentwickelungen Raum gegeben wird. Selbst nach Burmeister[1] „vollziehen die Auswanderer nach dem Westen nur ein Gottesurtheil, wenn sie die amerikanischen Urvölker von der Stelle drängen; sie sind nur der Ausdruck des ewig waltenden Gesetzes der Vervollkommnung der Menschheit durch sich selbst."

Soviel ist jedenfalls gewiß, daß die Lehre von einem einzigen Stammpaare nicht bloß im Buchstaben des Christenthumes, sondern, wenn wir diesen von seinem Geiste trennen könnten, so recht in seinem Geiste begründet ist. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus dem Satze, daß der Mensch nicht ein Product tellurischer Kräfte, sondern des Willens der allmächtigen Weltintelligenz ist, der keine eines zureichenden Grundes entbehrende Wiederholung zuläßt. Dann aber ruht auf der Vorstellung von der natürlichen wesentlich auch die der geistigen Einheit des Menschengeschlechtes; und die Idee der geistigen Verwandtschaft aller Menschen, die Continuität ihres geistigen Gattungslebens ist bedingt durch die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes. Culturinteressen von der höchsten Bedeutung knüpfen sich daher an jene Wahrheit[2], was schon Lactan-

---

[1] Burmeister, Geolog. Bilder. II. S. 282.

[2] Vgl. Hundeshagen, Die Humanitätsidee 1856. S. 25.

tius[1] mit richtigem Blicke erkannt hat. „Sind wir Alle", sagt er, „von Einem Menschen ausgegangen, den Gott schuf, dann sind wir sicherlich Alle blutsverwandt, und darum ist es ein so großes Verbrechen, einen Menschen zu hassen, selbst wenn er ein Verbrecher ist." Die Lehre von der Einheit des Blutes hat jene von der Einheit des Geistes und der Liebe erst ermöglicht; denn der Anfang bestimmt das Ende, der Ursprung das Ziel.

Das Heidenthum ist Wahn und Lüge, darum ist Wahn die Autochthonensage, die aus ihm geboren ist, die mit ihm steht und fällt, gerade so wie seine Mythen von Göttersöhnen als den Urahnen des Volkes. Falsch ist der Grund, aus welchem Einige[2] diese Entstehungsweise des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen suchten, nämlich die Hypothese einer ungleichartigen Zeugung (Generatio aequivoca seu spontanea), welche vom philosophischen wie naturwissenschaftlichen Standpunkte aus längst widerlegt und verlassen ist. Quenstedt[3] spottet über Jene, welche nicht

---

[1] Lactantius, Div. Instit. V. 10. Cf. Augustin. Civ. Dei. XII. 21. So widerlegt sich von selbst, was Lotze (Mikrokosmus III. S. 92) sagt, „daß wir die Einheit der Menschheit vielmehr als ein Ziel in die Zukunft verlegen, als in der Vergangenheit suchen sollen, in der sie nie mehr als eine wirkungslose Initiale sein werde."

[2] Strauß a. a. O. Vgl. I. B. 1. Abth. S. 188 (183).

[3] Quenstedt, Geologie I. S. 169. Sonst und Jetzt S. 233. „Die älteren Experimente von Ehrenberg (vor ihm schon von Spallanzani), Schwann, Schultz und Anderen, in neuerer Zeit wieder durch die umfassenden Untersuchungen von Pasteur bestätigt, haben bewiesen, daß eine sogen. generatio originaria oder aequivoca, d. h. eine Entstehung specifisch bestimmter Keime ohne Mitwirkung gegebener Organismen aus formlosem Stoffe in der Natur nicht vorkommt. Dagegen hat sich der alte Harvey'sche Satz: „Alles Lebendige entsteht aus einem Ei" vollkommen bewährt und nur noch physiologisch bestimmter und schärfer dahin aussprechen lassen, daß alles

müde werden, von der Allmacht der todten Erde zu reden; „damals wimmelte", bemerkt er ironisch, „aller Dreck von organischem Leben, und die Allmacht der todten Erde konnte im Schaffen gar nicht satt werden." Und Quatrefages[1] spricht aus: „Wir betrachten die Lehre von einer ungleichartigen Zeugung für ein- und allemal widerlegt."

Auf keinem Gebiete stoßen wir im Namen einer und derselben Wissenschaft auf so viele Widersprüche und Gegensätze, als gerade bei der Frage über die Abstammung des Menschengeschlechtes aus Einem von Gott geschaffenen Paar. Einmal wird versucht, mit Lamarck und Darwin die Abstammung aller Pflanzen- und Thierarten von einigen wenigen Urformen durch natürliche Züchtung als wahrscheinlich und wirklich darzuthun. „Der Schöpfer" behaupten die Vertreter dieser Hypothese, „hat einigen wenigen erschaffenen Pflanzen- und Thierformen, vielleicht nur einer einzigen Leben eingeblasen, in Folge dessen diese Organismen im Stande waren, zu wachsen und sich fortzupflanzen, aber auch bei jeder Fortpflanzung in verschiedener Richtung nur um ein Minimum zu variiren. So entstanden „die Abarten, Arten, Gattungen und Klassen"[2]. Das andere Mal wird als Ergebniß derselben Wissenschaft behauptet, daß „die Abstammung aller Menschen von Einem Paare dem wissen-

---

Lebendige, d. h. Pflanze und Thier aus einer Zelle entsteht." Schleiden, das Alter des Menschengeschlechts 1863. S. 28.

[1] Revue d. deux Mondes. 1861. II. p. 157: Nous regardons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées. Weitere Belege bei Reusch, Bibel und Natur S. 348 ff. Vgl. Apologie I. B. 1. Abth. S. 188 (183).

[2] Vgl. Bronn, über die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung. Aus dem Engl. 1860. Wie Darwin spricht auch Lyell (Antiquity of Man first ed. p. 387). Vogt bekehrte sich schnell zu dieser Hypothese „weil es nun mit dem Schöpfer vorbei sei."

schaftlich geläuterten Blicke des vorurtheilsfreien Forschers sich in einem sehr ungünstigen Lichte darstellt", ja daß „kein ruhiger Beobachter je auf den Gedanken gekommen sein würde, alle Menschen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht der unklare Mythus der mosaischen Schöpfungsgeschichte es gelehrt hätte"; denn „glauben lasse es sich wohl, aber begreifen nicht". Schon vor Burmeister[1] hatte Voltaire gesagt: „der Weiße, welcher zum ersten Male einen Schwarzen sah, mußte in großes Staunen versetzt werden. Wer mir aber behauptet, der Schwarze stamme vom Weißen, versetzt mich in ein noch größeres Staunen."

Was nun die vorgeschützte Unbegreiflichkeit anbelangt, so geht schon aus der Falschheit der Hypothese von der ungleichartigen Zeugung zur Genüge hervor, daß nur durch die Annahme einer Schöpfung das Dasein organischer Wesen und vor Allem des Menschen einen Grund hat, d. h. begreiflich wird. „In allen unseren Forschungen", sagt Bischof[2], „kommen wir endlich auf ein Glied, über das wir nicht hinaus können. Wie die ersten Pflanzen auf Erden gekommen sind, ist uns (dem Naturforscher) ebenso unbekannt, wie der Uranfang der Dinge." Aehnlich spricht sich selbst Cotta aus. „Wir haben kein Recht, uns Ursachen durch die Einbildungskraft zu schaffen", bemerkt Liebig[3]: dieses Recht prätendirt aber gerade der Materialismus, indem er dabei den Thatsachen wie dem gesunden Denken Gewalt anthut. Welcher Richtung aber mit bei weitem größerer Berechtigung der Vorwurf dogmatischer Befangenheit gemacht werden muß, lehrt der Augenschein.

---

[1] Burmeister a. a. O. Vogt a. a. O.

[2] G. Bischof, Lehrbuch der chemischen und physikalischen Geologie I. S. 3. II. S. 101.

[3] Liebig, Chemische Briefe S. 20.

Den Wortführern des Pantheismus und Materialismus, welche die Idee einer Schöpfung von vorneherein verwerfen, denen der Stoff „das allein Wahre und Wirkliche ist[1]," kann die Lehre von der Schöpfung des Menschen durch Gott und demnach die Abstammung Aller aus Einem Blute nicht anders als unwahr und unbegreiflich erscheinen; sie müßte eben das ganze System stürzen. Sie nehmen daher eher zu den willkürlichsten Hypothesen ihre Zuflucht. Naiv genug gibt diesen Grund selbst Burmeister[2] an, „weil ohne dieselbe (Hypothese) die Entstehung der Organismen auf Erden nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar sei" (!). „Man sieht", sagt solchem Gebahren gegenüber der besonnene Quatrefages[3], „wie sehr diese Leute, die sich der freien Wissenschaft rühmen und sich das Monopol zuschreiben, bloß im Namen der Philosophie und Vernunft ihre Aussprüche zu thun, sich hüten sollten vor ihrer instinctiven Abneigung gegen die geoffenbarte Wahrheit, welche sie antreibt, jede Thatsache, jedes Zeugniß, jede Lehre zu verwerfen, welche mit dem Glauben in einiger Beziehung steht. Sie gerade sind die ärgsten, intolerantesten Absolutisten, und ihre dem Glauben widerstreitenden Hypothesen, seien diese auch noch so gewagt, stellen sie ohne Weiteres als Dogmen auf."

Zur Begründung unserer Lehre von dem Ursprunge aller Menschen von Einem Stammpaare stellen wir folgenden Satz auf:

---

[1] Moleschott, Kreislauf des Lebens S. 387. Virchow, Archiv für pathologische Studien II. S. 9.

[2] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 304.

[3] Revue d. deux Mondes 1860. Tom. XXX. p. 809 ff.

I.

Die verschiedenen Menschenracen sind Varietäten, Abarten einer Art (Species), aber nicht verschiedene Arten einer Gattung[1].

„Die Art", sagt J. Müller[2], „ist eine durch die Individuen zunächst repräsentirte Lebensform, welche mit gewissen unveräußerlichen Charakteren in der Generation wiederkehrt, und durch die Generation ähnlicher Individuen constant wieder erzeugt wird. Der letzte Umstand unterscheidet die Art von den Bastarden. — Die Bastarde, deren Erzeugung schon durch die Abneigung der Individuen verschiedener Art erschwert wird, sind nicht mehr fähig, sich durch Vermischung mit ihres Gleichen in ihren Charakteren zu erhalten. Die Abarten oder Varietäten sind innerhalb des Begriffes der Art vorkommende und durch Individuen repräsentirte Lebensformen, welche sich auch fruchtbar unter sich und mit anderen Varietäten vermischen können. Die Varietät, wenn sie perennirend wird, ist Race." „Wenn sich bei Individuen derselben

---

[1] Die Naturwissenschaft unterscheidet in dem Thierreiche Abarten (Spielarten), Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen. So bilden Pudel, Spitz, Mops u. s. f. die Abarten der Art „gemeiner Hund (Canis domesticus)"; gemeiner Hund, Wolf und Fuchs gehören zu einer Gattung, weil diese Thiere bei aller sonstigen Verschiedenheit darin übereinkommen, daß sie auf jeder Seite der oberen Kinnlade sieben Backenzähne haben. Die Gattung Hund (C. domesticus, C. lupus, C. vulpes) bildet mit der Hyäne eine Familie, weil beide die unbeweglichen Krallen an den Zehen und den langgestreckten Kopf miteinander gemein haben. Diese Familie bildet mit jener der Bären, Marder, Viverren und Katzen die Ordnung der Raubthiere (Ferae) mit vollständigem Gebiß und freien bekrallten Zehen. Die Raubthiere ordnen sich der Klasse der Säugethiere (Mammalia) unter. Vgl. J. Leunis, Synopsis der Naturreiche S. 10.

[2] J. Müller, Physiologie des Menschen 1840. II. B. S. 769.

Art", sagt J. Leunis, „durch äußere Einflüsse entstandene unwesentliche Verschiedenheiten in Größe, Farbe u. s. f. durch Zeugung oder Samen fortpflanzen, so entsteht eine Abart oder Unterart (Race); wenn diese sich aber durch folgende Generationen wieder verlieren, eine Spielart (z. B. veredelte Obstsorten)." „Art", sagt Flourens[1] nach Cuvier[2], „ist die Aufeinanderfolge von Individuen, welche sich fortpflanzen. — Die Aehnlichkeit der Individuen, welche Buffon in die Begriffsbestimmung mit aufnahm, ist nur ein accessorisches Moment"; denn wie dieser selbst bemerkt hat, die Aehnlichkeit der Individuen, welche verschiedenen Arten angehören, ist oft viel größer, als jene der Spielarten. „Die Art", sagt Flourens anderswo[3], „ist nichts anderes, als die fortgesetzte Fruchtbarkeit; die Fruchtbarkeit gibt den Ausschlag." Ebenso bestimmt den Begriff der Art Buffon[4] als „die gleichbleibende Folge von ähnlichen Individuen, die sich fortpflanzen"; in gleicher Weise Jussieu, de Candolle, J. Geoffroy Saint-Hilaire, Chevreuil[5]. „Der Charakter einer jeden Art", fügt Buffon bei, „bildet einen Typus, dessen Grundzüge

---

[1] Flourens, Histoire des travaux de Cuvier. Paris 1845, p. 297.

[2] Cuvier, Le règne animal. T. II. p. 80.

[3] Journal des Savans 1863, p. 628. C'est la fécondité, qui fait la fixité. En définitive, c'est la fécondité, qui décide du tout. L'espèce vient de la fécondité continue.

[4] Buffon, Oeuvres in 4⁰. IV. p. 386.

[5] Bei Quatrefages a. a. O. XXXI. p. 160. „L'espèce", sagt Jussieu, „est la collection constante de tous les individus, qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent à d'autres, qui peuvent, par une fécondité réciproque, produire des individus fertiles et qui se reproduisent par la génération de telle sorte, qu'on peut par analogie les supposer tous sortis originairement d'un seul individu."

bleiben; alle accessorischen Eigenschaften variiren." „Alle Naturforscher", bemerkt Geoffroy Saint-Hilaire, „nehmen diese Definition an, oder verfahren wenigstens danach." „Alle Einzelwesen", sagt J. Leunis [1], „welche von gleichen Eltern abstammen, sich fruchtbar fortpflanzen können und im Verlauf ihrer Entwickelung selbst oder durch ihre Nachkommen den Stammeltern wieder ähnlich werden, bilden eine Art."

Schon Aristoteles [2] sah in der fruchtbaren Zeugung das Kriterium der Art. Nur die Häupter der amerikanischen Schule, Morton [3], Agassiz u. A. A. definiren die Art als „die Summe von Individuen, welche, seit sie dem Menschen bekannt sind, immer dieselben Eigenthümlichkeiten bewahrt haben"; auch Schleiden [4] hat in neuester Zeit sich ihnen angeschlossen. Diese Definition ist jedoch durch und durch tendentiös und wissenschaftlich unhaltbar; sie ist eben nur aufgestellt, um im Interesse der südstaatlichen Sklaverei die Vielheit und Verschiedenheit der Menschenarten beweisen zu können. Diese Schule kennt nur Arten, keine Abarten (Varietäten und Spielarten), und ignorirt vollständig, was ihnen der Hausgarten und die nächste Thierwelt um sie her täglich an Gegenbeweisen bietet. Wie groß ist nicht die Anzahl der Racen, welche die Species „Pferd" in sich schließt! Noch größer und auffallender ist die Anzahl der Varietäten bei den Hunden, wie sich dieß bei den Ausstellungen von London, Hamburg und München (in den Jahren 1862, 1863 und 1864) recht anschaulich zeigte. Nach ihnen bildet jedes Volk, ja jeder Stamm eine eigene

---

[1] J. Leunis, Synopsis der drei Naturreiche a. a. O.
[2] Aristoles, De Anima. I. 5. IV. 24.
[3] Bei Nott and Gliddon, Types of mankind. p. 74 ff.
[4] Schleiden, Entstehung der Arten S. 38.

Menschenart, und sie geben sich wie auch Vogt und Giebel[1] alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß diese alle verschiedene Arten seien; sie haben aber Blumenbach[2] nur ignorirt, nicht widerlegt. Die Art ist eben kein rein abstracter Begriff, keine bloße „Summe", kein nur subjectives Eintheilungs- und Ordnungsprincip; sie ist viel mehr als das; sie ist eine physiologische Thatsache, ein realer, durch und in seiner Entwickelung historisch abgeschlossener Formenkreis[3].

Wie aus Vorausgehendem sich ergibt, reicht zur Erklärung der Verschiedenheit der Menschengruppen die Annahme der Arteinheit und Racenverschiedenheit vollkommen aus; sie ist sogar von vorneherein bewiesen durch die viel größere Ausdehnung der Varietäten auf Grund der Einen Art in der Thier- und Pflanzenwelt.

„Die Menschenracen", fährt daher auf seine Begriffsbestimmung hin J. Müller[4] fort, „sind Formen einer einzigen Art, welche sich fruchtbar paaren und durch die Zeugung fortpflanzen. Sie sind nicht Arten eines Genus; wären sie dieß, so würden ihre Bastarden unter sich unfruchtbar sein." Ebenso sprechen sich die übrigen namhaftesten Naturforscher und Ethnographen aus, wie A. v. Humboldt[5], Blumenbach[6], Rudolf[7]

---

[1] Vgl. Archiv für Naturwissenschaft 1855.

[2] Blumenbach, De generis humani varietate nativa. 1795, p. 75 sqq. Vgl. auch Reusch, Bibel und Natur S. 386 ff.

[3] Vgl. R. Wagner, Archiv für Naturgeschichte 1863, Heft 2.

[4] J. Müller a. a. O. S. 773.

[5] A. von Humboldt, Kosmos I. S. 379. II. S. 234.

[6] Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte S. 55.

[7] Prichard, Naturgeschichte des Menschengeschlechts; deutsch mit Zusätzen von R. Wagner 1840.

und Andreas Wagner[1], Burdach[2], Wilbrand[3], Th. Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier[4]. Selbst Burmeister[5] sagt: „Alle Nationen der Erde gehören zu einer und derselben Art (species) im naturhistorischen Sinne und ihre Unterschiede können lediglich als Varietäten angesehen werden.“ Die einfache, unbezweifelbare Thatsache, daß die verschiedenen Menschenracen sich fruchtbar mit einander vermischen, und ohne Abnahme durch Zeugung constant fortpflanzen, bestätigt unsere gegebene Bestimmung. Bastarderzeugungen zwischen nahe verwandten Thieren finden zwar statt, aber die aus diesen Verbindungen entstandenen Geschöpfe sind meistens unfruchtbar, und findet sich auch einmal ein fruchtbares Individuum unter ihnen, so dauert diese Fruchtbarkeit nicht länger in den folgenden Generationen, während gerade aus der Vermischung der von einander am meisten abstehenden Racen ein schönes, kräftiges und fruchtbares Geschlecht hervorgeht[6]. Dieser Beweis aus der mangelnden Fortpflanzung ist unwiderleglich, was auch Morton[7], Vogt[8] und Rudolphi[9] dagegen vorbringen mögen; R. Wagner[10] stellt deßwegen

---

[1] A. Wagner, Geschichte der Urwelt II. S. 8.

[2] Burdach, Anthropologie 1854, S. 696 ff.

[3] Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? 1844.

[4] Bei K. Schmidt, Anthropologie S. 181.

[5] Burmeister, Geschichte der Schöpfung S. 272.

[6] Vgl. Wilbrand a. a. O. S. 11.

[7] **Morton**, Hybridity in animals and plants. New-Haven. p. 6.

[8] In seiner bekannten Schrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft“.

[9] Rudolphi, Beiträge zur Anthropologie 1812.

[10] Bei Prichard a. a. O. I. S. 449. Weitere Belege gibt Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 25 ff. und **Quatrefages**, Rev. d. deux Mondes 1860, p. 814. 1861. 1 Mar.

den Satz auf, daß, „wo eine Vermischung der Bastarde unter sich angeblich beobachtet wurde, die Selbstständigkeit der elterlichen Thiere als verschiedene Species, wenigstens der Säugethiere, zweifelhaft sei.“ Weitere Belege geben Bachman[1] und Duvernoy[2]. Zwar suchte die amerikanische Schule den Beweis zu liefern, daß Mischlinge aus verschiedenen Menschenracen hervorgegangen auf die Dauer nicht fruchtbar seien. Dieß findet jedoch seine einfache Widerlegung durch die Bevölkerung von Mexico und der Philippinen, von Nicaragua und Paraguay, Neu-Granada, Curaçao, die Bewohner der Pitcairn- und anderer Inseln, worauf wir mit Hinblick auf Bachman, Waitz, Scherzer, Quatrefages, A. Wagner[3] verweisen. Die Kinder von Europäern und Eingeborenen auf den Philippinen sind schöner als jene aus ungemischten Ehen. Die Mulatten (Mischlinge von Negern und Weißen) vermehren sich, wie Burmeister[4] berichtet, sehr rasch, und sind durch körperliche Schönheit ausgezeichnet; wie Waitz gleich ihm[5] berichtet, nehmen sie nicht selten durch Bildung und Talent eine hervorragende Stellung im amerikanischen Süden ein.

Aber auch das accessorische Moment der Arteinheit, die Aehnlichkeit der Individuen, erscheint bei allen, auch den entferntest stehenden Racen. Die leibliche Organi-

---

[1] Bachman, The doctrine of the unity of the human race. Charleston 1850.

[2] Vgl. Dictionnaire d'histoire naturelle par d'Orbigny. X. p. 543.

[3] Vgl. Bachman a. a. O. p. 115. Waitz, Anthropologie der Naturvölker I. S. 209. Scherzer, Wanderungen durch die mittelamerikanischen Freistaaten 1857. Quatrefages in der Revue d. deux Mondes. 1857. Mar. p. 182. A. Wagner a. a. O. I. S. 25.

[4] Burmeister, Geologische Bilder I. S. 95. S. 164.

[5] Waitz a. a. O. S. 165.

sation ist bei allen im Wesentlichen dieselbe. Die Abänderungen im Knochenbau, als unterscheidende Kennzeichen der Race, beschränken sich beinahe nur auf den Schädel und das Becken. Aber wie unbedeutend ist in Hinsicht auf letzteres der Unterschied zwischen Neger und Europäer gegenüber dem Becken des Gorilla und Orang-Utang! Die unterscheidenden Kennzeichen der Schädelbildung bei den verschiedenen Racen bedingen kleine Unterschiede in dem Gesichtswinkel. Allein, während er von 90° — 75° variirt, fällt er nie unter 75° herab; jener des Affen dagegen, variirend zwischen 30° — 65°, steigt nie über 65° hinauf[1]. Bei einer Vergleichung der Grundfläche des Schädels sind die bestimmten Kennzeichen des Menschen an der bestimmten Lage des großen Hinterhauptloches und der Hinterhauptgelenkköpfe, eben so auch jene an den Jochbeinen bei den niedersten wie höchsten Racen gleich gut entfaltet. „In Folge dessen", sagt Owen[2], „bin ich zu dem Schlusse gelangt, daß der Mensch nur eine Species bildet, und daß die den Racen eigenthümlichen Unterschiede nur Varietäten anzeigen." Bei allen Racen findet sich die gleichmäßige Zahl und Länge der menschlichen Zähne in einer nicht unterbrochenen Reihe; während der Gorilla und Chimpanse nicht bloß in einem sehr bezeichnenden am Schädel befindlichen Merkmale vom Menschen abweicht, welches weder von dem Unterschiede in der Nahrung und Lebensweise, noch von der Anstrengung der Muskeln herrühren kann, sondern namentlich auch durch den großen Eckzahn des männlichen Gorilla,

---

[1] Vgl. Meyer, der Gorilla S. 40. J. Leunis a. a. O. S. 84.

[2] Vgl. Meyer a. a. O. S. 50. Owen, On the Classification and geographical Distribution of the Mammalia. London 1857. Und: On the Gorilla in Annal. and Magazin of natural History. 1859.

welcher in bestimmter Größe vor seinem Gebrauche sich entwickelt[1]. Die Menschen alle, mögen sie weiß, schwarz, roth oder gelb sein, abgesehen von sehr kleinen individuellen Verschiedenheiten, haben denselben Umfang der Schädelhöhle; das Gehirn des Congo-Negers unterscheidet sich in Nichts von dem des Europäers, wie die Untersuchungen von Tiedemann und R. Wagner nachgewiesen haben[2]. Nach Gratiolet[3] und R. Wagner zeigen die Windungen aller menschlichen Gehirne mit ziemlich geringen Abweichungen denselben Grundtypus, und selbst die mikrocephalen Menschengehirne zeigen keinen Rückfall in den Affentypus. Die mittlere Größe des Leibes herrscht im Allgemeinen durch alle Menschenracen vor.

Wie das Knochengerüst, so ist auch der innere Bau aller menschlichen Körper derselbe; dieselbe Periode der Zahnung, der Katamenien, die nämliche Dauer der Schwangerschaft. Alle haben den aufrechten Gang, organisch begründet in dem Bau des Fußes[4] und der Differenzirung der vorderen und hinteren Extremitäten. Kein Mensch ist an eine bestimmte Nahrung, ein bestimmtes Klima gebunden; überall gleichmäßige, wenn auch durch Uebung geschärfte Entwicklung der fünf Sinne. Alle wissen ihre

---

[1] Meyer a. a. O. S. 57.

[2] Fr. Tiedemann, das Gehirn des Negers mit dem des Europäers und Orang-Utangs verglichen. Heidelberg 1837. R. Wagner, über die Hirnbildung der Mikrocephalen mit besonderer Rücksicht auf den Bau des Gehirns normaler Menschen und der Quadrumanen. Göttingen 1862.

[3] Gratiolet, Mémoires sur les plis cérébraux. 1854. Laurent et Gratiolet, Anatomie comparée du système nerveux. Vol. II. Selbst Moleschott (Kreislauf des Lebens, 4. Aufl. S. 413) spricht sich in gleicher Weise aus.

[4] Vgl. Burmeister, Geolog. Bilder I. S. 63 ff.

Nahrung zu bereiten, während der Affe die wohlthätige Wirkung des Feuers, das der Mensch angefacht hat, genießt, aber es nicht versteht, durch Zutragen von Holz es zu unterhalten. Alle haben Vernunft und Sprache, Alle, wenn auch der niedersten Race angehörig, sind fortschreitender Bildung fähig, wenn auch nicht in völlig gleichem Maße und nicht nach gleicher Richtung, wie dieß die Natur eines großen organischen Ganzen erheischt; eine völlige Gleichheit der Anlage findet ja nicht einmal bei allen deutschen Stämmen und ebenso wenig bei den europäischen Völkern statt. Außerdem, wer bemißt die Tragweite des Druckes, den äußere Umstände auf Einzelne wie ganze Völkerschaften üben? Alle Menschen haben religiöse Grundbegriffe, ein wenn auch noch so sehr verdunkeltes und verwirrtes Bewußtsein von Gut und Bös, so daß Quatrefages[1] nicht mit Unrecht dieses religiöse und sittliche Moment mit aufnahm in die Begriffsbestimmung des Menschen. „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten", sagt A. von Humboldt[2], „widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, durch die Cultur veredelte, aber keine edleren Stämme." Wenn Nott und Gliddon dieß bestreiten, so kann uns das nicht Wunder nehmen; wenn aber auch Büchner[3] einem Humboldt entgegen die amerikanischen

---

[1] L'homme est un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité. Rev. des deux Mondes. 1860. p. 821. Vgl. auch Rauch, Anthropolog. Studien. Augsburg 1864.

[2] A. von Humboldt, Kosmos I. S. 385. Waitz a. a. O. I. S. 393 ff.

[3] Büchner, Kraft und Stoff S. 146. Vgl. S. 262.

Indianer als uncivilisirbar bezeichnet, während er andererseits das Thier dem Menschen völlig gleich stellt, so beweist dieß nur auf's Neue die arrogante Gedankenlosigkeit der materialistischen „Spaziergänger". Schon Blumenbach und Tiedemann haben Verzeichnisse gebildeter und selbst gelehrter Neger gegeben; wir nennen nur Toussaint Louvertüre und Ira Aldridge [1]. Uebrigens sind die Berichte der Sklavenhändler, Sklavenbesitzer, Kaufleute und flüchtigen Reisenden über die geringe Bildungsfähigkeit der Neger immer nur mit großer Vorsicht aufzunehmen; auffallende Beweise von Parteilichkeit hat besonders Pott [2] diesen Berichterstattern nachgewiesen. „Bei der überraschenden Gleichheit", sagt er, „in den Sitten der Neger und Zigeuner ist das Bedenken nicht ungerechtfertigt, ob man es nicht weit mehr mit Charakterisirung einer niederen von Umständen abhängigen Bildungsstufe zu thun habe, als mit der des Nationalcharakters." Alle jene Berichte, welche eine Inferiorität der Neger darzuthun suchen, sind unvollständig; sie haben nicht das Volk, sondern nur Bruchtheile vor sich, und diese in der allerungünstigsten und naturwidrigsten Lage, in der Regel als Sklaven, oder seit Kurzem aus der Sklaverei Befreite. Und was wären selbst Menschenalter, um das zu ergänzen, was uns eine mehr als tausendjährige Entwickelung gegeben? Ist das Vorurtheil nicht gleichfalls ein beträchtlicher Factor in der Verurtheilung des Negers? Die Negerfrage ist noch nichts weniger als spruchreif, sagt selbst Pott.

---

[1] Andere Beispiele gibt Scherzer (Augsb. Allgem. Zeitung. Beil. 342 vom J. 1865). Bezüglich der Indianer Mexico's bemerkt ein Berichterstatter der Augsb. Allgem. Zeitung (Beil. 295, Jahrg. 1865): Es bleibt die Frage, ob der freie Indianer moralisch nicht höher steht als die Majorität der seinen Frieden störenden Weißen.

[2] Pott, die Ungleichheit der menschlichen Racen 1856. S. 100 ff.

Das Schicksal der verschiedenen „wilden" Völkerschaften können wir allerdings nur zum Theile aus den Bedingungen ihrer äußeren Lage begreifen. Der Mensch ist nicht bloß von der Erde überhaupt, sondern noch mehr von den Ländern abhängig, die er bewohnt; das ist ja die Grundidee von C. Ritter's großartigem Werke: Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und Geschichte des Menschen[1]. Die Einöden der Polarländer und des ganzen zunächst liegenden Gebietes der arktischen Welt haben mit der Unmöglichkeit des Unterhaltes und einer dichteren Bevölkerung jedes höhere menschliche Leben von vorneherein ausgeschlossen. Was hier Mühsal und Noth, das hat in umgekehrter Weise auf den Inseln der Südsee die Gunst des Klima's gewirkt; in ihrer Abgeschlossenheit durch den Ocean war ruhiges Dahinleben im Genusse des Augenblickes, durch Wollust und Menschenfresserei geschändet, die einzige Existenzweise der Bewohner, ohne alle höhere Ziele. Die erschlaffende Hitze, die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, die frühe Geschlechtsreife, die Schwierigkeit des Verkehres in der ungegliederten Masse des afrikanischen Continents mag nicht wenig auf die Stagnation der Negerstämme eingewirkt haben. Den Nordamerikaner bestimmte das waldige Gebiet seiner Heimath zum Jäger, der mit Mühe sich vor dem Hunger schützt, und veranlaßte die zahllosen inneren Kriege der Stämme über die Grenzen ihrer Jagdberechtigung, in denen sie sich aufrieben. Dagegen erblicken wir in der Mitte des Festlandes das Reich von Mexico, dessen einstige Blüthe zahlreiche Trümmer bezeugen, und ähnliche Denkmäler alter Cultur jenseits des Aequators im peruanischen Küstenlande[2].

[1] Vgl. auch hierüber: Jardin des plantes, par Esquiros et Weil, p. 282. Lassen, Indische Alterthumskunde I. S. 207.

[2] Vgl. Lotze, Mikrokosmus. III. B. S. 92 ff.

Wenn aber besonders die Indianer und Polynesier immer mehr zurückgedrängt durch die unaufhaltsam vordringende Macht der weißen Race, immer schwächer und an Zahl geringer werden, so hat die furchtbare Grausamkeit des Europäers und besonders des Anglo-Amerikaners, der den Indianer wie ein Wild niederschießt und seine Brunnen und Lebensmittel vergiftet, ihm immer mehr seine Lebensquelle, das Jagdgebiet abschneidet, der verhängnißvolle Einfluß europäischer Sitten und europäischer Laster, die Menge verheerender Krankheiten namentlich der für die Indianer so verderblichen Blattern, welche die Ansiedler einschleppten und die nothwendig bei der ungeheueren Kluft der beiderseitigen Zustände aus dem Verkehr beider Racen entstehen mußten, die völlig verkehrte Methode englischer Missionäre, so wie eine gewisse durch die Anwesenheit der höher gebildeten Race hervorgerufene Entmuthigung und Niedergeschlagenheit nicht den geringsten Antheil an dieser Erscheinung, wobei wir nicht vergessen dürfen, daß schon vor der Ankunft der Europäer widernatürliche Wollust, Kindesmord und Abtreibung der Leibesfrucht, Trunk, der durch die Einführung gebrannter Spirituosen nur noch verderblicher wirkte, und Sorglosigkeit viele Stämme geschwächt und in steigender Progression gemindert hatte[1].

Schließen wir hieran unsern zweiten Satz:

II.

Die Wissenschaft ist nicht im Stande, die Unmöglichkeit der Bildung von Menschenracen aus einer Art, demnach die Abstammung Aller von Einem Urpaare darzuthun.

---

[1] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159. Augsb. Allgem. Zeitung 1865. Nr. 2. Beilage.

Was die Beweisführung dieses Satzes betrifft, so ist dieselbe in den bereits angeführten Aussprüchen der Fachmänner, sowie durch die Analogien im Thier- und Pflanzenleben vollkommen bestätigt. Wer unseren Satz läugnet, hat daher den Gegenbeweis zu erbringen, „die Unmöglichkeit der Entstehung Aller aus einem Paare“[1] darzuthun.

„Während der in Deutschland vorhandene Jude“, so lautet die Entgegnung Burmeister's[2], „nie ein Deutscher, der nach Afrika oder Amerika auswandernde Europäer nie ein Neger oder Caraibe wurde, warum sollten die Nachkommen Adam's zu Negern und Caraiben geworden sein?“ — „Der in Deutschland wohnende Jude wird nie ein Deutscher.“ Das beweist ja gerade unseren Satz, daß nämlich bleibende Varietäten einer gemeinsamen Art und sogar einer Race entstammen; denn der Jude gehört derselben Race (der kaukasischen) an, wie der Deutsche. Oder will man, weil der Jude sich vom Deutschen unterscheidet, eine besondere Menschenart, die jüdische, statuiren? Was aber die Neger und Caraiben angeht, so ist das Experiment noch gar nicht gemacht worden, so daß ein solch' apodictisches Urtheil gerechtfertigt wäre; denn noch nie haben Generationen von Negern durch Jahrhunderte sich unvermischt in Europa erhalten. Uebrigens zugegeben diese Behauptung, was beweist sie? Das gerade Gegentheil von dem, was damit bewiesen werden will. Wie bei den Thieren, so auch bei den Menschen ist jede neue Race das Product zweier Factoren, der primitiven Race und der bestimmenden Ein-

---

[1] „Wir behaupten die Unmöglichkeit der Entstehung (Aller) aus Einem Paar.“ Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft S. 50.

[2] Burmeister a. a. O. S. 471.

flüsse. Ein Neger und ein Europäer werden darum nie einander gleich, weil bei Versetzung in entgegengesetzte Klimate nur der eine Factor der gleiche ist, nicht aber der andere, nämlich die primitive Race. Man wirke auf eine Pferderace eben so ein, wie auf eine andere; jene wird nie diese; sie wird sich modificiren, aber immer von ihr verschieden sein. „Es ist zu glauben", bemerkt Burdach[1], „daß die menschliche Natur Anfangs noch nicht in so festen Zügen ausgeprägt, vielmehr unbestimmt war, und erst allmählich in die verschiedenen Menschenstämme sich entwickelt hat. So haben alle Kinder im Mutterleibe und unmittelbar nach der Geburt eine rothe Hautfarbe, wie sie im reifen Alter bei keinem Stamme sich findet; erst allmählich färbt sich das Kind des Negers schwarz, des Europäers weiß, des Mongolen gelblich." Außerdem constituiren Neger und Caraiben die äußersten Formen der Varietät; aber „selbst die Raceneigenthümlichkeiten", sagt J. Müller[2], „sind keine absoluten, zu welchen der Variationstrieb nicht auch in anderen Racen in einzelnen Fällen sich hinneigte, oder klimatische Einflüsse Annäherung bieten." Wollartige Haare kommen fast so stark wie bei den Negern auch bei einzelnen Europäern vor, ebenso ihre Gesichts- und Schädelformen; bei Allen dunkelt die Haut in heißen Klimaten, während der Embryo des Negers erst nach der Geburt beim Lichte sich färbt, und auch seine bedeckten Körpertheile von weniger dunkler Farbe sind[3]. Die Hautfarbe des Italieners, Spaniers ist eine dunklere als jene des Engländers oder Norwegers; sollen sie deßhalb verschiedenen Arten angehören? Wie weit müßte die Färbung gehen, bis sie eine neue Art

---

[1] Burdach a. a. O. S. 702.
[2] J. Müller a. a. O. S. 773.
[3] J. Müller a. a. O.

bildet? „Als ich nach Ghadames kam", sagt Richardson[1], „hatte ich rosige Farbe; jetzt bin ich geworden, wie diese gelben Menschen." Die länger in Guinea lebenden Europäer werden fast kupferfarbig[2]. Nach Pruner[3] erhält der in Aegypten sich acclimatisirende Europäer nach kurzer Zeit eine schmutzig braune Farbe, in Abessynien eine Bronzefärbung. Die Araber sind in kälteren Gegenden hellfarbig, in Mekka gelbbraun, in der Wüste haben sie ein negerartiges wolliges Haar, in Nubien sind sie glänzend schwarz[4]. Ebenso bieten die Afghanen alle Nüancen der Farbe dar. Auch der Reisende Barth wurde allmählich rothbraun, wie die Neger aus dem Gebirge. Langsdorf[5] fand auf den Marquesasinseln Europäer, die nach einigen Jahren so dunkelfarbig wie die Eingeborenen wurden. „Es gibt keine Farbenüance", sagt Gobineau[6] von den indianischen Stämmen, „die nicht bei ihnen vorkäme."

Nicht bloß der Jude, wenn er seine ererbte Sitte, Religion, Spracheigenthümlichkeit, seine gesammte Weltanschauung und Lebensrichtung beibehält, wird in Deutschland nicht ein Deutscher; auch der Franzose wird es nicht, noch der Spanier, wenn sie sich in ihrer Familie, Sitte und Sprache abschließen. Sollen wir darum autochthone Juden,

---

[1] Richardson, Trav. in the gr. desert of Saharah. 1848. I. p. 265.

[2] Monrad, Gemälde der Küste von Guinea. 1824. S. 371. Olivier, Land- und Seereisen im niederländ. Indien. 1829. II. S. 266.

[3] Pruner, Krankheiten des Orients. 1847. S. 83.

[4] Prichard a. a. O. IV. S. 590 ff.

[5] Langsdorf, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt. S. 77.

[6] Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines. IV. p. 243.

Franzosen und Spanier anzunehmen genöthigt sein? Uebrigens ist auch aus anderen Gründen das angezogene Beispiel von den Juden übel gewählt. Denn selbst die Gleichmäßigkeit ihrer Schädelform erleidet bedeutende Ausnahmen, wie Sandifort[1] nachweist; der Farbe nach zeigen sie große Mannigfaltigkeit[2]. Das häusliche Leben des Menschen, zwischen der höchsten Cultur und fast thierischer Rohheit alle Grade durchlaufend, muß ihn in ganz anderer Weise umgestalten, als dieß bei den Hausthieren der Fall ist, wo die Domestication einen so bedeutenden Einfluß übt. Der auswandernde Europäer wird eben deßwegen weder Neger noch Caraibe, weil er durch Bildung, Sitte, Sprache, Religion, mit Einem Worte durch all' das, wodurch er wahrhaft Mensch ist, hoch über ihm steht.

Außerdem, wenn jetzt Europäer nicht zum Negertypus herabsinken, so beweist dieß keineswegs, daß der Mensch nicht zu ihm herabsinken kann im Angesicht der Jahrtausende der Geschichte, der großen und mächtigen Katastrophen der vorhistorischen Zeit, wie wir sie im Bewußtsein aller Völker vorfinden. „Man beredet sich gern", sagt A. von Humboldt[4], „es seien diese Landeseingeborenen, die um einen Feuerherd hocken, oder auf großen Schildkrötenschalen sitzen, mit Erde oder Fett bestrichen sind und stundenlang den dummen Blick auf das Getränke heften, dessen Zubereitung sie beschäftigt, keineswegs der Urstamm unseres Geschlechtes, sondern vielmehr ein entarteter Stamm und die schwachen

---

[1] In seinen Tabulae craniorum.

[2] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 251. Prichard a. a. O. IV. S. 597. Mutke in Nat. und Offenbar. Jahrg. 1863.

[3] Vgl. De Salles, Histoire générale de la race humaine. 1849. p. 265.

[4] A. von Humboldt, Aequinoctialreise. III. S. 441. S. 240 ff.

Reste von Völkerschaften, die durch langen und zerstreuten Aufenthalt in Wäldern in Barbarei zurückgesunken sind." In gleicher Weise urtheilt Forster[1]. Der Schluß, „weil jetzt die Neger nicht weiß und die Weißen nicht schwarz werden, so stammen sie nicht von Einem Paar," ist demnach, wie Wuttke[2] mit Recht sagt, reine Willkür, und gerade so viel werth als jener: weil jetzt die Farrenkräuter in Deutschland nur mäßige Kräuter bleiben, so ist es unmöglich, daß sie früher so groß wie hohe Bäume wurden, oder: weil im Mannesalter der Mensch nicht so leicht seine Physiognomie ändert, so kann dieß auch nicht in seiner Kindheit der Fall sein. Die Racenvariation aber fällt in die Zeit der anfänglichen Entwickelung der Menschheit, das Werdende unterliegt anderen Gesetzen als das Gewordene. „Im Kindesalter", sagt Burdach[3], „konnten die Menschen noch keine bedeutende Persönlichkeit erlangt haben, mußten darum von der Natur abhängiger und dem Einflusse der Außenwelt mehr unterworfen sein. Da jetzt die Naturkräfte nicht mehr mit derselben Intensivität wie früher wirken, und alle Verhältnisse einen bleibenderen Charakter angenommen haben, der Mensch mehr Selbstständigkeit gewonnen hat, so vermag das Klima jetzt nicht mehr so zu wirken."

Die Fragen Burmeister's[4] und Vogt's[5], wie es denn möglich sei, daß die Menschen so schnell sich vermehren und nach den entfernten Inseln gelangen konnten, ferner, warum sie denn nicht in den üppigen Fluren der Tropen

---

[1] Forster, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt. S. 240 ff.
[2] Wuttke, Geschichte des Heidenthums. I. S. 30.
[3] Burdach a. a. O. S. 701.
[4] Burmeister a. a. O.
[5] Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 27.

beisammen geblieben, sondern nach kalten und unwirthbaren Gegenden auswanderten, können kaum ernstlich gemeint sein. Denn die Geschichte zeigt Beispiele außerordentlich schneller Vermehrung in Menge auf. Eine von wenigen schiffbrüchigen Engländern i. J. 1589 besetzte Insel wies nach achtzig Jahren aus nur vier Müttern eine Anzahl von 12,000 Menschen nach[1]. Andere Beispiele erwähnen Wiseman[2], A. Wagner[3] und besonders R. Thum in seiner Schrift: „Carl Vogt's Köhlerglaube und Wissenschaft in seinem eigenen Licht[4]." „Es ist dieß", sagt Thum, „die Stelle, wo Vogt zu seiner Erklärung, daß er kein Mathematiker ist, den Beweis beibringt. Denn hätte er nur eine dunkle Idee von einer geometrischen Progression aus seinen Schuljahren her sich bewahrt, so würde er diesen Satz nicht haben schreiben können!" Nach der einfachen Rechnung Thum's ergeben sich nach 425 Jahren 800 Millionen Menschen. Eine Analogie der überraschenden Ergebnisse einer in geometrischer Progression fortschreitenden Vermehrung bilden die zahllosen Rinderheerden von Paraguay und Buenos-Ayres, welche von einem Stier und wenigen Kühen herstammen, welche Salazar i. J. 1546 daselbst zurückließ. „In Europa", sagt Burdach[5], „werden jetzt von jedem Ehepaar im Durchschnitt vier Kinder erzeugt. War nur, was wohl denkbar ist, ein einziges Menschenpaar erschaffen worden, und pflanzte sich dasselbe nebst seinen Nachkommen nach diesem Maßstabe

---

[1] Vgl. Bullet, Réponses critiq. Besançon 1819. III. p. 45.

[2] Wiseman, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. Deutsch von Haneberg. S. 187.

[3] A. Wagner a. a. O. II. B. S. 280 ff.

[4] Vom Jahre 1856, bes. S. 27 ff.

[5] Burdach a. a. O. S. 704.

fort, so gab dieß schon nach tausend Jahren eine doppelt so große Bevölkerung, als jetzt auf der Erde lebt."

Die Schwierigkeit der Wanderung von einem Punkte der Erde zum anderen ist nirgends größer als bei den verschiedenen Inseln der Südsee. Und doch läßt sich gerade hier in genügender Weise darthun, nicht allein, daß sie nicht unüberwindlich sind, sondern daß sie thatsächlich überwunden wurden. Besonders werden Japaneser häufig erwähnt, welche nach der Südsee verschlagen wurden, bis wenige Meilen nördlich von der Mündung des Columbia [1]. Schon A. von Humboldt [2] hat hervorgehoben, daß, um von Asien nach Amerika zu gelangen, nur eine Seereise von höchstens 36 Stunden erforderlich sei. Völlig entscheidend ist aber gerade für die Völker der Südsee die Uebereinstimmung in Sprache, Sitte, Sage und Religion, so daß die Schwierigkeit der Wanderung durchaus nicht mehr als Gegengrund angeführt werden kann [3].

Schon in sehr früher Zeit mochten Küstenfahrer durch Stürme nach fernen Landen geführt worden sein. Größere

---

[1] Vgl. G. Careri, Voyage autour du monde. V. p. 64. Bennet, Narr. of a whaling voy. I. p. 242. Wilkes, Narr. of the U. St. Exploring Expedit. Philadelphia 1848. V. p. 260. IV. p. 295.

[2] A. de Humboldt, Histoire de la géographie du nouveau continent. 1836. II. p. 607. Ueber die Möglichkeit der Bevölkerung der Erde von Asien aus s. A. Wagner a. a. O. S. 232.

[3] Die Belegstellen bei Waitz, Anthropologie I. S. 226. Die malaiischen und polynesischen Sprachen berühren sich stammverwandtlich; man stellte daher die Hypothese von einem ursprünglich zusammenhängenden, und durch Naturereignisse zerschlagenen Continent auf. Vgl. Pott, die Ungleichheit der menschlichen Racen. S. 251. W. v. Humboldt, Kawisprache II. B. S. 3.

Auswanderungen wurden durch Uebervölkerung, Mangel u. s. f. veranlaßt. Um dem Tode, der Sklaverei, dem Zwange fremder Sitten zu entgehen, wichen ganze Völkerschaften aus ihrer Heimath. Am mächtigsten aber wirkte der Wandertrieb, die Sucht des Menschen, in der Fremde sein Glück zu finden, der Sinn für Abenteuer, die Erwerbslust wie bei den Phönikern.

Wenn aber Vogt, der amerikanischen Schule[1] folgend, aus der großen Sterblichkeit europäischer Ansiedler unter den Tropen den Schluß zieht, daß Einwanderungen gar nicht stattfinden konnten, weil nur Autochthonen in den entsprechenden Klimaten gedeihen, so müßte er vorher erst den Beweis liefern, daß die gegenwärtigen klimatischen und somatischen Zustände in gleicher Weise immer gewirkt haben, wie sie jetzt wirken. Seine Autochthonenhypothese ist durch die einfache Thatsache schon widerlegt, daß Völker von verschiedener Race in demselben Klima dicht neben einander wohnen, Arier neben Malaien, Europäer neben Buschmännern. Auch ist der Beweis noch gar nicht gegeben, daß ein allmähliches Vorrücken der Weißen in das Land der Neger nicht möglich sein sollte. Ohnehin besteht die Festigkeit des Negertypus als dem Urbewohner der Tropen nur in der Einbildung; denn sowohl in Bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten wie leiblichen Eigenschaften haben die neuesten Forschungen die größten Verschiedenheiten[2] nachgewiesen. In dem Typus des Aschanti's erkannte Bowdich vollständig das griechische Profil. „Unter den Mädchen von Yombo (Ostafrika) waren drei", erzählt

---

[1] Besonders Knox, The races of man. 1851.

[2] Quatrefages a. a. O. 1861. T. XXXI. p. 433 ff. M. Perty, Anthropologische Vorträge. S. 70 ff. 86 ff. Waitz a. a. O. II. B. S. 12 ff.

Burton[1], „mit einer vollkommen griechischen Gesichtsbildung." Uebrigens beweist die Thatsache der großen Sterblichkeit unter Einwanderern zuviel. Ist doch auch in Indien, der Heimath der kaukasischen Race, die Sterblichkeit unter den Europäern groß; und selbst in europäischen Malariagegenden befinden sich die Einheimischen verhältnißmäßig wohl, während die Fremden regelmäßig rasch dahinsterben.

Die Schwierigkeit der Acclimatisation beweist, näher betrachtet, gerade für die Einheit des Menschengeschlechtes. Die Race ist vor Allem hervorgerufen durch äußere, physikalisch-klimatische und geistige Einflüsse; der plötzliche Uebergang in das Gegentheil der bisher gewohnten Einwirkungen muß darum die Race nothwendig schädigen. Brächte die Acclimatisation diese Gefahren nicht mit sich, dann wäre die Race geradezu etwas Unbegreifliches. Wo dagegen der Uebergang nicht so plötzlich stattfindet, da acclimatisirt sich der Europäer, und gerade sehr gut in den Ländern, welche von eigenthümlichen Racen bewohnt sind, wie z. B. am Kap, der Heimath der Kaffern. Auf Ceylon leiden die Eingeborenen sogar mehr durch das Fieber, als die eingeführten Neger, und letztere wieder mehr als ihre Stammgenossen, wenn diese unmittelbar aus Afrika, sie aber nach einem zeitweiligen Aufenthalt in Europa dorthin gelangen. Das von Said Pascha erkaufte Bataillon Neger litt in dem Klima der Küste von Veracruz ebenso und selbst noch stärker, als die französischen

---

[1] Burton, Expedition von Zanzibar bis zum Nyanza-See. Bearb. von K. Andree. 1861. S. 194. Vgl. auch das große Reisewerk von Barth. Ebenso Bowdich, Mission von Cape Coast nach Aschanti. Deutsch von Leidenfrost. 1820.

Truppen [1]. Wir sehen, es ist die ungewohnte Einwirkung des Klima's, nicht aber eine natürliche, in der Art liegende Disposition, welche zum großen Theile Ursache der erhöhten Sterblichkeit wird [2]. Kann ja doch selbst ohne Ortswechsel Keiner außer mit der größten Gefahr seiner Gesundheit von einer gewohnten Lebensweise zu einer anderen, entgegengesetzten, übergehen. Uebrigens scheint Burmeister die Haltlosigkeit seiner Gegengründe selbst eingesehen zu haben, weil er, statt auf weitere Beweise einzugehen, die mangelnde Einsicht in die Art und Weise der Racenbildung aus einem und demselben Stammpaare einfach als Begründung seines Verwerfungsurtheils betrachtet wissen will. „Ein Grund dafür", sagt er, „kann nicht nachgewiesen werden, und daher bestreiten wir die Richtigkeit der Annahme." Er muß demnach alle naturhistorischen Vorgänge und Thatsachen läugnen, deren inneren Proceß und wirkende Ursachen er nicht ausreichend kennt.

Die bisherige Erörterung führt uns zu unserem dritten Satze:

III.

Die Wissenschaft ist im Stande, die Entstehung der Racen aus einer Art, demnach die Abstammung Aller von Einem Urpaare als wahrscheinlich darzuthun.

Einen Beweis gibt das thierische Leben. „Die Arten der Thiere", sagt J. Müller [3], „bieten keine entfernte Möglichkeit der Erzeugung der einen aus der anderen dar.

---

[1] Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. 1864. Nr. 4.

[2] Vgl. Boudin, Traité de Géographie et de Statistique médicale bei Quatrefages a. a. O. T. XXXII. p. 641.

[3] J. Müller a. a. O. S. 769.

Diese müssen vielmehr nach Allem, was jetzt in der Geschichte der thierischen Welt vor sich geht, einzeln und unabhängig von einander geschaffen sein. Zur Erklärung der Variationen einer einzelnen Art ist nichts erforderlich, als zwei sich paarende Individuen, die zur selben Art gehören, und der lange dauernde und durch mehrere oder viele Generationen fortgesetzte Einfluß äußerer modificirender klimatischer Einwirkungen. — Die Geschichte der Racen der Thiere und Pflanzen führt unabweislich zu dem Satze, daß alle wahren Racenverschiedenheiten einer Art von Einzelnen aus durch innere und äußere Ursachen und in hinreichend langer Zeit sich bilden können." Je verbreiteter der Wohnplatz einer Thierart, bemerkt Blumenbach[1], desto weiter dehnt sich zu gleicher Zeit auch das Gebiet ihrer Varietäten aus. Das am weitesten verbreitete Thier ist der Hund; in Guinea werden unsere Hunde gewissermaßen negerartig, kahl mit krausen Haaren im Gesicht, von schwarzer oder schmutzig brauner Farbe. Im Norden bekommen die Thiere vielfach weiße Haare und Federn; selbst unsere Hausthiere nehmen verschiedene Farben und Gestalten nach Verschiedenheit des Bodens an[2].

Treten aber bei Pflanzen und Thieren diese Varietäten ein, um wie viel mehr muß dieß nicht bei dem Menschen der Fall sein, dessen Gesammtcharakter nicht bloß durch somatische Einflüsse, sondern in einem ungleich höheren Grade durch Intelligenz, Sitte, Religion, Politik und die übrigen geschichtlichen Factoren bestimmt wird. Wenn schon im engen Kreise der Familie auf Grund des Familientypus eine Verschiedenheit der Bildungen hervortritt, wenn innerhalb desselben Volksstammes die einzelnen Geschlechter und Familien

---

[1] Blumenbach a. a. O. S. 24. Joh. Müller a. a. O. S. 771.
[2] Burdach a. a. O. S. 698 ff. J. Müller a. a. O. S. 771—773.

ihr bestimmtes Gepräge tragen — wir erinnern an die Erblichkeit des Temperaments, gewisser Krankheiten und Abnormitäten (wie z. B. überzählige Finger, die Erblichkeit in der Familie der sogenannten Stachelschweinmenschen), die Familienzüge, besonders in königlichen und fürstlichen Häusern (Bourbon, Lothringen u. s. f.)[1] — wenn unter den Völkern Europa's, die doch sämmtlich von denselben religiösen, sittlichen und staatlichen Grundprincipien sich nähren, eine so durchgreifende Verschiedenheit auftritt, wie sich diese in dem nationalen Typus, diesem Producte leiblicher und geistiger Factoren darstellt, so muß nothwendig eine ganz unverhältnißmäßig bedeutendere und länger dauernde Verschiedenheit leiblicher und seelischer Einwirkungen ein Ergebniß zur Folge haben, wie dieß in der Racenverschiedenheit vorliegt. Wenn wir darum auch in den geographisch-klimatischen Bedingungen keineswegs die einzige Ursache der Racenbildung erkennen, so sind wir weit entfernt, ihr jede Bedeutung absprechen zu wollen, wie sie denn auch selbst Burmeister anerkennt.

M. Perty[2] und Th. Waitz[3] bestreiten daher die Möglichkeit der einpaarigen Abstammungen nicht, halten sie aber nur deßwegen nicht für wahrscheinlich, weil bei dieser Annahme die Existenz des Geschlechtes „an dem dünnen Faden eines Menschenlebens hinge". Wir müssen gestehen, ein sehr schwacher Grund; denn wer mächtig genug war, den Menschen zu schaffen, der war nicht minder mächtig, ihn zu erhalten.

Fassen wir nun das Resultat aller Untersuchungen und

---

[1] Vgl. Lucas, Traité physiolog. de l'hérédité nat. 1847. I. p. 339 ff. II. 507 ff.

[2] M. Perty a. a. O. S. 43.

[3] Waitz a. a. O. I. S. 326.

Mittheilungen bezüglich der wesentlichen Racenunterschiede zusammen, so scheint sich dieß mit Sicherheit herauszustellen, daß die Hautfarbe, obwohl der geographischen Breite nicht immer parallel, doch vorzugsweise durch das Klima bestimmt wird, daß der Einfluß des Klima's selbst aber mitbedingt ist durch die Lebensweise und Nahrungsverhältnisse. Namentlich wird das Dunkeln der Haut begünstigt durch Aufenthalt in feuchten, tief liegenden Gegenden, wenn der Körper schutzlos den Einwirkungen der Witterung ausgesetzt wird[1]. „Auf der Erde", sagt Lacépède[2], „sehen wir überall die mächtigen Einwirkungen des Bodens, des Wassers, der Luft und Temperatur auf die Organisation und die Kräfte des Menschen. Diese Racenverschiedenheit bildete sich zur Zeit jener letzten Katastrophe, welche der Oberfläche der Erde ihre letzte, jetzige Gestalt gegeben hat." Schon nach der Sündfluth zum ersten Male, und dann nach der großen Katastrophe von Babel fällt nach dem Bericht der Bibel das Lebensalter der Menschen auf die Hälfte und immer tiefer herab. „Zu jener Zeit", fährt Lacépède fort, „wo alle diese Elemente, die wir unter dem Namen Klima zusammenfassen, eine viel höhere Wirksamkeit hatten als in der Gegenwart, konnte das Klima jene Hauptvarietäten hervorbringen, wie es auch jetzt noch Varietäten zweiter Ordnung hervorruft." Die Abkömmlinge der weißen Bevölkerung reifen in der heißen Gegend früher, bekommen in den Tropenländern immer mehr eine Olivenfarbe und nehmen in Afrika ein tiefes Dunkel an. Beispiele geben die Colonien der Portugiesen in den afrikanischen Küstenländern[3]. Die

---

[1] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 56 ff. Mutke a. a. O.

[2] Im Diction. d. sciences natur. Art. Homme.

[3] Durand, Voyage au Sénégal. I. p. 169. Heber, Narrativ. of a journ. prov. of India. I. p. 68.

Nachkommen von Negern werden in kälteren Erdstrichen nie so schwarz, wie unter der glühenden Sonne Afrika's. So hat sich unter der Einwirkung neuer Verhältnisse eine eigenthümliche Negervarietät gebildet, der amerikanische (Creolen-) Neger, welcher mit Verachtung auf den Ankömmling vom Senegal und der Goldküste herabblickt [1].

---

[1] Die dunkle Haut ist die Folge eines Pigments, das sich in den Zellen der Schleimschicht ablagert; nach Einigen bildet sich dieses aus Gallenstoff, „der in den heißen Ländern in combustibler Form durch die Leber ausgeschieden wird" *). Foissac **) erklärt die dunkle Farbe zum Theil herrührend aus der vorwiegend vegetabilischen, kohlenstoffhaltigen Nahrung. Uebrigens zeigen auch die Leiber der Europäer solche dunkle Stellen (Sommersprossen u. s. w.) „Nimium ne crede colori", sagte darum schon Linné. Bei den farbigen Menschen sind die innersten Zellen der Schleimschicht dunkelbraun oder schwarzbraun gefärbt, und bilden einen gegen die helle Lederhaut scharf abstechenden Saum, dann kommen hellere Zellen; endlich, an der Grenze gegen die Hornschicht oft ziemlich blasse, mehr durchscheinende Lagen ... In der gelblich-gefärbten Haut eines Malaienkopfes der anatomischen Sammlung in Würzburg findet sich dasselbe, was das dunkelgefärbte Scrotum eines Europäers darbietet. Dem zu Folge unterscheidet sich die Oberhaut der gefärbten Racen in nichts Wesentlichem von derjenigen der gefärbten Stellen der Weißen, und stimmt selbst mit der Haut einzelner Stellen, z. B. Warzenhof, vollständig überein ***). Nach Pruner ist das Blut des Negers wegen des größeren Gehaltes von Kohlenstoff dunkler. In Folge geringeren Sauerstoffgehaltes der Luft bethätigen sich weniger die Lungen, desto stärker dagegen die Hautgefäße; bei dem Euro-

*) Vgl. Heusinger, Physiolog. 1831. Berthold, Lehrbuch der Physiolog. II. S. 325. Müller, Entstehung des Menschengeschlechtes. S. 108.

**) Foissac, Einfluß des Klima's auf den Menschen. 1840. S. 68.

***) Vgl. Kölliker, Mikroskopische Anatomie. II. 1. S. 52. „L'aréole mammaire, les grains de beauté ne sont autres choses que des points, où les cellules du corps muqueux sont colorées comme chez le nègre." Quatrefages l. c. p. 638.

Auch die Nachkommen der ersten Ansiedler in Nordamerika haben sich modificirt[1]. Der Typus des Yankee ist ein eigenthümlicher, feststehender. Lyell[2] hat nachgewiesen, daß bei stetem Verkehr mit Weißen der Schädel- und gesammte Körperbau des Negers sich mit jeder neuen Generation mehr und mehr der europäischen Bildung annähert, und selbst die Vertreter der amerikanischen Schule geben diese Thatsache zu, wie denn die Anthropologie und Ethnologie uns zahllose Beispiele von Veredlung der Schädelformen und Gesichtszüge durch geistige Bildung bei den Negern besonders, den Magyaren und Osmanli's liefert. Umgekehrt, wie Perty[3] berichtet, trifft man in den abgelegenen Gegenden Ungarns noch heute die abschreckende Häßlichkeit, welche die Hunnen charakterisirt.

Unsere Sprachforschung ist jetzt so weit gereift, daß wir den Schweden und den arischen Hindu's Indiens eine gemeinsame Abstammung zuschreiben, daß wir uns denken dürfen, sämmtliche Glieder der arischen Familie hätten, bevor sie ihre Wanderungen antraten, eine gemeinsame Heimath bewohnt. Wenn wir jetzt die Extreme, den Schweden oder Norweger, Bewohner des arktischen Kreises, und den Hindu, den Bewohner der Wendekreise, die ursprünglich eine Race,

---

päer, nach den Tropen versetzt, erschlafft die Haut durch übermäßige Ausscheidung und die Acclimatisationskrankheiten treten ein. — Was der windige Vielschreiber Zimmermann, der auf die Leichtgläubigkeit seiner Leser speculirt, und den seiner Zeit bereits Burmeister (Gartenlaube 1856) abgefertigt hat, über die Racen vorbringt (Der Mensch, S. 232), ist nicht werth, erwähnt zu werden.

[1] Vgl. Pruner bei Quatrefages a. a. O. S. 695 ff. Wilbrand a. a. O. S. 68 ff.

[2] Bei Pickering, The races of man, introd. Waitz a. a. O. I. S. 110.

[3] Perty a. a. O. S. 104.

vielleicht ein Volk bildeten, neben einander stellen, dann vermögen wir zu ermessen, welcher Wechsel eine lange Zeit und große Ortsveränderungen in den ethnologischen Charakterzügen hervorzubringen vermögen.

Doch kann das Klima schon deßwegen nicht die einzige Ursache der Racenbildung sein, weil beim Menschen ganz andere und mächtigere Einflüsse thätig sind, nämlich das intellectuelle, sittlich-religiöse Leben. Ein höher entwickeltes Geistesleben wird nothwendig auch auf das, bei dem Denkprocesse zunächst betheiligte Organ, das Gehirn, zurückwirken; mit der Entwicklung des Gehirns und in nothwendiger Folge des Gesammtnervensystemes findet eine Modification des ganzen Organismus statt, sowohl in aufsteigender wie abnehmender Progression. Das vorspringende Kinn tritt zurück, je mehr die Stirn hervortritt; die Backenknochen werden nicht mehr hervorragen, wenn die vorderen Gehirnlappen die Stirne erweitern, die Größe des Mundes nimmt ab, wenn edlere Triebe überwiegen. Marcel des Serres[1] weist nach, wie auch die Beschaffenheit des Haares durch die Gehirnthätigkeit eine Aenderung erleidet; da ohnehin, während die Haare der verschiedenen Thierarten immer bedeutende Verschiedenheit zeigen, dieß bei denen der Menschenracen nicht der Fall ist[2].

Dagegen wird die körperliche Entartung in gleicher Weise dem geistigen Verfalle folgen. Die in den heißesten Gegenden Afrika's lebenden Portugiesen haben den klimatischen Einflüssen nicht in Allem widerstanden, aber sie haben ihre europäische Culturstufe im Allgemeinen bewahrt und darum

---

[1] Marcel des Serres, die mosaische Kosmogonie, verglichen mit der Geologie. Deutsch von Steck. S. 262.

[2] Kölliker, Mikroskop. Anatomie. II. 1. S. 98 ff. Eble, Von den Haaren. II. S. 86 ff. Waitz a. a. O. I. S. 110.

namentlich ihre Schädelbildung nicht verändert, auch nicht die Farbe der Eingeborenen angenommen; bei den Sklaven Nordamerika's ist gerade das Umgekehrte der Fall [1]. Die Wirkung der Sitten überhaupt auf Schädel- und Knochenbildung hat Retzius [2] eingehend beleuchtet, wobei wir, wenn auch nicht zu sehr betonen, doch nicht unerwähnt lassen wollen die Gewohnheit mancher besonders indianischer Stämme, die Schädel der Neugeborenen künstlich zusammenzupressen, was, wie Scherzer [3] bemerkt, „bei ganzen Volksstämmen eine Verschiebung der Gehirntheile veranlaßte" [4].

---

[1] Vgl. Quatrefages a. a. O. 1861. p. 962 ff.

[2] Retzius, Blick auf den gegenwärtigen Standpunkt der Ethnologie in Müller's Archiv für Anatomie. 1858.

[3] Scherzer, Reise der österr. Fregatte Novara um die Welt. 1861. III. S. 300. S. 337.

[4] Uebrigens hat der Satz, daß die Gestalt und Capacität des Schädels oder das Gewicht des Gehirns als unfehlbares Maß der geistigen Befähigung anzunehmen sei, nicht nur keine große Wahrscheinlichkeit, sondern ist durch die neuesten Untersuchungen sehr erschüttert worden. Die Georgier haben sich trotz ihrer ganz griechischen Schädelbildung niemals geistig ausgezeichnet; „ein und dasselbe Volk sehen wir im Verlauf der Geschichte von der Rohheit zur Cultur fortschreiten und von seiner Höhe wieder zurücksinken." „Kein Mensch", sagt Moreau *), „der etwas von Physiologie versteht, glaubt heutigen Tages noch daran, daß der Verstand nach dem Gewicht des Gehirns sich messen läßt. Nach den Untersuchungen von R. Wagner nimmt, dem Gewichte des Gehirns nach classificirt, unter 900 gewöhnlichen Menschen Gauß den 125sten, Dupuytren den 194sten, Hermann den 326sten, Hausmann den 621sten Platz ein." Die Schädelmessungen von Parchappe, Lawrence, Tiedemann und Huschke, wenn gleich in ihren Resultaten verschieden, beweisen jedenfalls soviel, daß die Geistesgaben der Racen mit ihrer Schädelcapacität nicht zusammenfallen.

*) Moreau, Journal des Sav. 1860. p. 295 mit den Bemerkungen von Flourens ebendas. 1862. p. 233.

Der Amerikaner Stephens[1], keineswegs ein Negerfreund, fand die russischen Soldaten viel tiefer stehend als die Neger im türkischen Heere. Was hier großer Druck bewirkte, das bewirkt anderwärts die Isolirung; auch der Mensch der weißen Race müßte in den Ländern der Neger verwildern, wäre er von allem Verkehr mit dem Mutterlande abgeschnitten. Die schlagenden Beweise liegen überall vor, so daß eine angeborene Präeminenz der weißen Race sich nicht wohl aufrecht halten läßt. Das „Ausland"[2] berichtete vor nicht langer Zeit von verwilderten Europäern auf den Fidschi-Inseln; eben solche fand Mundy[3] in Neu-Seeland. Prichard[4] weist dasselbe an den bei der Untersuchung von Ulster von den Engländern in das Gebirge verjagten Irländern nach. Diese kamen durch Hunger, Mangel und Unwissenheit tief herunter; sie waren nur mehr fünf Fuß zwei Zoll hoch, dickbäuchig, krummbeinig, mit Gesichtszügen wie Mißgeburten, merkwürdig durch ihren hervorstehenden stets offenen Mund mit hervorragenden Zähnen und entblößtem Zahnfleisch. Rohe und ungesunde Nahrung, sagt schon Buffon[5], läßt die Völker ausarten; alle Stämme, die elend leben, sind häßlich und schlecht gebaut.

Dieser so bedeutsame Einfluß geistig-sittlicher Zustände nun ist es, welchen die einseitig materialistische Richtung in der Naturwissenschaft vollständig ignorirt. Wenn nun aber nicht bloß die Schrift, sondern die Sagen aller Völker[5]

[1] Stephens, Incidents of trav. in Grec. etc. 1842.

[2] Ausland, 1857. S. 936.

[3] Mundy, Our Antipod. 1852. II. 124.

[4] Prichard a. a. O. II. S. 373.

[5] Bei Vogt, Natürl. Geschichte der Schöpfung. S. 253.

[6] Die Belegstellen bei Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 278 ff.

von einer großen Katastrophe erzählen, welche tief in das religiös-sittliche Leben der Menschheit eingriff, in Folge welcher diese hingegeben ward an die übermächtige Gewalt des Naturlebens und die Scheidung in Stämme und Sprachen eintrat — sollte hier nicht ein Fingerzeig gegeben sein für die ethisch-religiöse Bedeutung der Racenverschiedenheit, welche in der physischen Erscheinung ihren Ausdruck findet?

Hiezu kommt noch ein anderes Moment, wodurch die Verhältnisse der Racen zu einander in einem völlig neuen Lichte erscheinen. Es lassen sich nämlich die verschiedenen Racen gar nicht scharf einander gegenüber abgrenzen, wie dieß bei den Arten der Fall ist[1]. „Es gibt", sagt Herder[2] mit Recht, „weder vier noch fünf Racen, noch überhaupt ausschließende Varietäten auf der Erde. Die Farben verlieren sich ineinander, und im Ganzen wird zuletzt Alles eine Schattirung eines und desselben großen Gemäldes, das sich durch alle Räume der Erde verbreitet"[3].

Selbst mitten im scheinbaren Bezirke einer Race variiren die Bildungen sowohl was Farbe als Bau des Schädels und Beckens angeht. „Ich habe ganze Reihen von Mandanschädeln mit einander verglichen", sagt ein neuerer Rei-

---

[1] Vgl. J. Müller a. a. O.

[2] Herder, Ideen zur Philosophie der Gesch. der Menschheit. VII. 2.

[3] Cuvier stellte nach der Hautfarbe drei Racen auf, die Weißen, Gelb-Braunen, Schwarz-Roth-Braunen; Retzius vier; Blumenbach fünf, die kaukasische, mongolische, malaiische, äthiopische, amerikanische Race. Prichard nimmt sieben an: die iranische, turanische, die Papuas, die Alfuros (beide von Blumenbach zu der malaiischen gezählt), die Neger, die Hottentotten, die Buschmänner, die amerikanische Race. Bory de St. Vincent nimmt fünfzehn an; Morton zweiundzwanzig. Joh. Müller dagegen verwirft alle diese Eintheilungen, und will die Racen nur als constante und extreme Formen der Variationen betrachtet wissen.

sender[1], „und besonders was das Zurückweichen der Stirne und die Abplattung des Kopfes betrifft, sehr große Verschiedenheit gefunden." Es ist nachgewiesen, daß innerhalb derselben Race die Gesichtswinkel um zwanzig Centesimalgrade verschieden sind, während Schädel verschiedener Racen oft einen weit geringeren Unterschied nachweisen[2]. Außerdem fallen die Unterschiede nach Farbe mit jenen nach Schädelform nicht zusammen. „So lange man bei den Extremen in der Varietät verweilte", sagt A. von Humboldt[3], „konnte man geneigt sein, die Racen als verschiedene Menschenstämme zu betrachten. Für die Einheit des Menschengeschlechtes sprechen aber die vielen Mittelstufen der Haut, Farbe und des Schädelbaues, welche die raschen Fortschritte der Länderkenntniß nun in neuester Zeit geboten haben." — Der größere Theil der Contraste, welche man ehemals zu finden geglaubt, ist durch die fleißige Arbeit Tiedemann's über das Hirn der Neger, durch die anatomischen Untersuchungen Vrolik's und Weber's über die Gestalt des Beckens hinweggeräumt. Mag man die alte Classification Blumenbach's, oder mit Prichard sieben Racen annehmen, immer ist keine typische Schärfe, kein durchgeführtes natürliches Princip der Eintheilung in solchen Gruppirungen zu erkennen. „Wenn wir die Frage rein vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus betrachten,

---

[1] Prinz Max von Neuwied, Reise in Nord-Amerika. I. S. 235.

[2] Vgl. Forster a. a. O. S. 193. Lawrence, Lecture on Physiol. p. 571. J. Müller a. a. O. S. 773. Vrolik, Considérations sur la diversité des bassins des différentes races humaines. Amsterdam, 1826. Weber, die Lehre von den Ur- und Raceformen. 1830.

[3] A. von Humboldt, Kosmos. I. S. 379.

so scheint es uns unmöglich, sich für eine andere Erklärung zu entscheiden, als für jene der Abstammung Aller von Einem Paare." Die Naturwissenschaft untersucht nicht, ob sie auch wirklich von Einem Paare stammen; aber „Alles, was sie bezeugen kann, ist nur eben dieses, daß der Sachverhalt uns den Eindruck macht, als habe jede Art von Einem Paare ihr Dasein begonnen, und dieser Schluß ist ein wesentliches Moment im Begriffe der Art selbst" [1].

Dieß ist das Ergebniß der naturwissenschaftlichen Forschung [2].

In der That, das logische Denken fordert entweder nur Einen Stammvater des Geschlechtes, oder es muß zahllos viele statuiren; denn wo und warum sollen wir dann eine Grenze ziehen? Letzteres aber ist absurd, ein ohne jeglichen Grund wiederholter Schöpfungsact, wozu denn auch außer den Amerikanern nur Wenige mit Vogt sich bekennen, daß nämlich „wie Fichten in Wäldern, Gräser in Wiesen, Bienen in Stöcken, Häringe in Bänken und Büffel in Heerden, so auch die Menschen in ganzen Nationen sofort geschaffen

---

[1] J. Müller a. a. O. S. 774. Quatrefages a. a. O. 1860. p. 814.

[2] Agassiz, in den Sklavenstaaten zu Amt und Würde erhoben, erlag offenbar dem Einflusse seiner Umgebung. Während er noch im J. 1845 die Einheit des Menschengeschlechts behauptete, nimmt er jetzt (während nach Knox selbst die europäischen Nationen ebenso viele Arten bilden) sechs „Schöpfungscentra" an, sowohl in botanischer und zoologischer, als anthropologischer Hinsicht. Seine Hypothese wird jedoch durch die einfache Thatsache widerlegt, daß die botanischen und zoologischen Zonen mit den Menschenracen nicht zusammenfallen, daß sie überhaupt sich nicht so scharf abgrenzen lassen, daß endlich für den Menschen in den arktischen Regionen unmöglich ein „Schöpfungscentrum" gedacht werden kann.

worden seien"[1]. Denn geschaffen mußte der Mensch werden, da er auf eine andere Weise nicht in's Dasein treten konnte, wie bereits bewiesen wurde.

Der Wissenschaft, nachdem sie die höchste Wahrscheinlichkeit der Entstehung des Menschengeschlechtes aus Einem Paare dargethan, liegt es nun allerdings ob, noch vorhandene Lücken zu ergänzen und Schwierigkeiten zu beseitigen; ein eigentlicher Gegenbeweis ist nicht mehr möglich.

Unsere in der bisherigen Darstellung entwickelten Sätze finden ebenso ihre Anwendung auf die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung. „Die Sprachforschung", sagt selbst Hegel's Schüler, Pott[2], „stellt sich dem einpaarigen Ursprunge aller Menschen und Völker nicht entgegen." Was uns nun hier vor Allem auffallend erscheinen muß, ist die Thatsache, daß Racen- und Spracheigenthümlichkeiten durchaus nicht zusammenfallen. Wenn daher Vogt[3] behauptet, „daß die großen Sprachengruppen der physischen Racenbildung im Allgemeinen parallel gehen, d. h. mit anderen Worten, daß es so viele Ursprachstämme gibt, als man menschliche Urracen zählt," so beweist er nur die Leichtfertigkeit seiner Beweisführung. Pott[4] findet diese völlig willkürliche Behauptung um so auffallender, da man „uns Sprachforschern noch gar nicht zu sagen weiß, wieviel menschliche Urracen es denn eigentlich gibt." Unter dem morphologischen Gesichtspunkte betrachtet, theilen wir die

---

[1] Vgl. Smyth, Unity of the hum. race New-York 1850. p. 227. 356. Nott and Gliddon a. a. O. p. LVIII. Agassiz, Essai on Classific. Ch. I. p. 39—166.

[2] Pott a. a. O. S. 272.

[3] Vogt, Köhlerglaube und Wissenschaft. S. 56.

[4] Pott a. a. O. S. 14.

Sprachen ein in radicale (wie das Chinesische), agglutinative (wie die turanischen, amerikanischen Sprachen) und inflectionale oder organische (wie das Arische). Bald umfaßt nun der Racentypus Völker, welche verschiedenen Sprachfamilien und Sprachstämmen angehören, wie die Kaukasier, zu denen die Völker des indogermanischen wie semitischen Sprachstammes zählen; bald schließt der eine Sprachstamm Völker in sich, welche verschiedenen Racen angehören, wie die turanische Gruppe, zu welcher alle in Europa und Asien mit Ausnahme des arischen, semitischen und chinesischen gezählt werden, demnach die Sprachen der Ungarn, Türken, Mongolen, Jakuten, Eskimo's, Mandschu's, Tataren bis hinab zu den Dialecten der Malaien, Siam's und Polynesiens [1]. Die stärksten physiologischen und cranioscopischen Gegensätze laufen parallel mit sprachlicher Verwandtschaft; der Neuseeländer gehört sprachlich zu einer Familie mit den Drawiden Vorderindiens, die innerafrikanischen Stämme mit den Berbern Nordafrika's [2]. „Jeder Versuch", sagt daher Max Müller, „die Classification der Racen und Sprachen einander anzupassen, muß fehlschlagen."

So ist denn schon von vorneherein die Hypothese von Autochthonen auch vom linguistischen Standpunkt aus unhaltbar. Wie aber die historischen Thatsachen und tägliche Erfahrung beweisen, findet zwischen Sprachentrennung und geistigem Verfall ein inniger Causalnexus statt. Bei den Wilden sind die Sprachen äußerst zahlreich; bei den Culturvölkern wird das Gebiet einer Sprache mit der steigenden Bildung immer umfangreicher. Unter der rohen und

---

[1] Max Müller, die Wissenschaft der Sprache. 1863. S. 243.
[2] Quatrefages a. a. O. 1861. p. 65 ff.

zerstreuten Bevölkerung der Insel Timor werden nicht weniger als vierzig Sprachen gesprochen, und unter der kannibalischen Bevölkerung von Borneo etliche hundert[1]. So spaltet sich auch das auf einen engen District begrenzte Friesische in zahllose Mundarten, sogar die allergewöhnlichsten Dinge nennen die Friesen der verschiedenen Inseln und Köge verschieden[2]. Plinius[3] spricht von dreihundert verschiedenen Sprachen in Kolchis, und der Missionär Gabriel Sagard[4] erzählt, daß bei den Huronen nicht ein Dorf dieselbe Sprache spreche wie das andere, daß selbst die einzelnen Familien sich in der Sprache unterscheiden. Ebenso ändert sich auch die Sprache der Wilden schnell, in kürzester Zeit ist sie eine andere geworden; aus dem Geplauder der Kinder geht ein buntes Gemisch hervor, welches nach dem Absterben einer Generation die Sprache gänzlich verändert[5]. Dasselbe wird uns von den Eingeborenen Australiens berichtet[6].

Dürfen wir von dieser Thatsache aus auf das ganze Geschlecht zurückschließen, so können wir die Ursache der Zersplitterung in so viele Zungen nur in einer Zerrüttung und Spaltung der religiösen wie socialen Verhältnisse finden, und sehen demnach auch von dieser Seite her die biblische Erzählung bestätigt, welche die Verdunkelung und Zersplitterung des Gottesbewußtseins als

---

[1] Crawfurd, Histor. of the Indian Archipel. II. p. 79. M. Müller a. a. O.

[2] J. G. Kohl, die Menschen und Inseln der Herzogthümer Schleswig und Holstein. II S. 62.

[3] Plinii, Histor. nat. VI. 5.

[4] Sagard, Grand Voyage du pays des Hurons. Paris 1631.

[5] M. Müller a. a. O. S. 49 ff.

[6] Ausland. 1861. S. 345 ff.

den Grund der Sprachen- und Völkertrennung, den Ursprung des Heidenthumes und der Mythen bezeichnet [1]. „Die der Trennung vorangegangene Einheit des Menschengeschlechtes", sagt Schelling [2], „die wir uns nicht ohne eine positive Ursache denken können, konnte durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das Bewußtsein Eines der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottes. — Der Völkertrennung mußte schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprache unumgänglich mit sich brachte, im Innern des Menschen eine geistige Krisis vorhergehen" [3]. Die Sprachverwirrung ist nur die Folge der Gedankenverwirrung, der Verwirrung des Menschen in dem Tiefsten seines Wesens, seinem Gottesbewußtsein. Die Verschiedenheit der Sprachen ist daher ein Problem, „das sich durch die Wanderungen der Völker nicht erklären läßt, auch wenn ich Klima, Land, Lebensart, Sitten des Stammes als genetische Ursachen derselben dazu rechne. Oft wohnen Völker dicht nebeneinander die von Einem Stamme und doch verschiedener Sprachen sind. — Da muß etwas Positives vorgegangen sein, das diese Köpfe auseinanderwarf; philosophische Deductionen thun kein Genüge" [4].

Das Verhältniß der verschiedenen Sprachen-Familien zu einander hat A. von Humboldt [5] in Kürze also bezeichnet: „So abgeschlossen gewisse Sprachen anfangs scheinen, so sonderbar ihre Einfälle, Launen und Eigenthümlichkeiten sein

---

[1] Genes. 9.

[2] Schelling, Philosophie der Mytholog. Einleit. S. 62.

[3] Ebendas. S. 101.

[4] Herder, Geist der ebräischen Poesie. I. Abth. 2. Gespr. 10. Niebuhr, Röm. Geschichte. 3. Aufl. I. Thl. S. 60. Vgl. Kaulen, die Sprachverwirrung zu Babel. 1861.

[5] Bei Klaproth, Asia polyglotta. p. 6.

mögen, so haben doch alle eine Analogie unter sich, und man wird ihre zahlreichen Beziehungen in dem Maße mehr einsehen, als die philosophische Völkergeschichte und das Sprachstudium vervollkommnet sein wird." „Es ist kein Zweifel", bemerkt Pott[1], „daß in demselben Maße, als die Sprachvergleichung fortschreitet, sich auch noch ein guter Theil scheinbar bis jetzt vereinzelt stehender Sprachen nach sprachverwandtschaftlichen Beziehungen unter die größeren Gruppen wird einreihen lassen, und die Zahl dieser Gruppen abnehmen wird."

Die letzten Jahrzehnte haben dieses Prognostikon in hohem Maße erfüllt. „Die mosaische Erzählung stellt Völker als verwandt dar[2], deren Verwandtschaft auf dem Wege des Nachsinnens zu erkennen das Alterthum nicht vermocht hatte. Römer und Griechen hatten bei all' ihrer Bildung nicht geahnt, daß sie mit den Ariern und Germanen näher verwandt seien als mit den Syrern oder Tyriern. Was das uralte Buch ausgesprochen, hat die Forschung dieses Jahrhunderts bestätigt: Jonier, Arier und Deutsche sind gemeinsamen Ursprunges[3]. Die vergleichende Sprachforschung hat nachgewiesen, daß „ehe noch die Vorfahren der Indier und Perser nach dem Süden aufbrachen, und ehe die Führer der griechischen, römischen, celtischen, teutonischen und slavischen Colonien nach den Gestaden Europa's zogen, es einen kleinen, wahrscheinlich auf der Hochebene Asien's ansäßigen Arierstamm gab, welcher eine Sprache redete, die noch nicht Sanscrit oder Griechisch oder Deutsch war, aber

---

[1] In der Allgem. Lit.-Zeitung. 1839. Nr. 62. Vgl. Bunsen, Outlines of the Philosoph. of Univ. History. I. p. 473.

[2] Genes. 10.

[3] Vgl. F. Bopp, Vergleichende Grammatik des Sanscrit, Zend, Griech., Lithauisch., Goth., Deutsch. Berlin 1832—1852.

die dialectischen Keime aller dieser Sprachen enthielt, ein Stamm, der den Geber des Lichtes und des Lebens im Himmel mit demselben Namen anrief, den man noch in den Tempeln von Benares, in den Basiliken Rom's und in den Domen und Kirchen des germanischen Nordens hören kann [1]. „Die sämmtlichen indogermanischen Sprachen waren einst", sagt Pott [2], „vor ihrer Auseinandersprengung identisch; sie waren dem Keime nach in einer Grundsprache, die mit deren Absonderung schwand, vorhanden." Aber auch „die indogermanischen und semitischen Sprachen erweisen sich nicht so tiefgehend von einander geschieden, daß nicht ein uranfänglicher Zusammenhang zwischen beiden Stämmen als ausgemacht gelten müßte" [3]. Neuestens haben endlich M. Müller [4] und Hitzig [5] den Nachweis unternommen, daß sowohl für die materiellen wie formalen Elemente des turanischen, semitischen und arischen Sprachzweiges eine Verwandtschaft sich finden lasse.

A. Balbi wies in seinem im Jahre 1826 erschienenen ethnographischen Atlas Asien einhundertdreiundfünfzig Sprachen zu. Klaproth verringert diese Zahl auf dreiund-

---

[1] M. Müller a. a. O. S. 177.

[2] Vgl. Pott, Etymologische Forschungen. Lemgo 1833. I. S. XXVII.

[3] Vgl. die Zeugnisse von Ewald, Fürst, Wüllner bei Kaulen a. a. O. S. 22. E. Burnouf bei Delitzsch, Genesis. S. 318. Steinthal ebendas. M. Müller a. a. O. S. 284.

[4] A. a. O. S. 299. Ebenso Oppert in der Revue de l'Orient. Ausland. 1860. S. 442. Retzius (Müller's Archiv für Anatomie 1848. S. 392 ff.) glaubt wegen der Aehnlichkeit der Schädelbildung an eine Stammverwandtschaft turanischer, scythischer und sarmatischer Völkerschaften mit den Pelasgern.

[5] Philologenversammlung zu Heidelberg, Section der Orientalisten. Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung. Beil. 279. 1865.

zwanzig. Max Müller führt auch diese auf vier Sprachstämme zurück, welchen die dreiundfünfzig Sprachen Europa's, die Balbi angibt, sich unterordnen, ebenso wie die australischen [1] Sprachen, deren Balbi hundertundsiebenzehn zählt. Auf Amerika rechnete derselbe vierhundertdreiundzwanzig Sprachen, welche aber sowohl unter sich als mit den turanischen Verwandtschaft zeigen [2], welcher Zusammenhang mit den fortschreitenden Forschungen immer mehr an den Tag tritt. „Die geschichtlich vergleichende Sprachwissenschaft", bemerkt daher Steinthal [3], „scheint es allerdings immer sicherer zu machen, daß verwandte Sprachen einer wirklich vorhistorischen gemeinsamen Muttersprache entsprossen sind. — Selbst die Frage, ob nicht wenigstens alle Sprachen Asiens und Europa's und auch viele Sprachen Afrika's einem Urquell entsprungen sind, bleibt immerhin noch offen."

Noch bestimmter drückt sich Barthélemy Saint-Hilaire aus [4]: „Die Beziehung zwischen dem Wort und der durch dasselbe ausgedrückten Idee erscheint in sehr wenigen Fällen, welche durch Onomatopöe sich erklären lassen. In der Regel ist dieß nicht der Fall, es bleibt dieß einfach eine Thatsache, welche zu erklären wir uns bescheiden müssen. Das war auch im Grunde die Frage, welche Platon im Kratylus beschäftigt hat. Bloß dieß können wir

---

[1] Vgl. F. Bopp, Ueber die Verwandtschaft der malaiisch-polynesischen Sprachen mit den indoeuropäischen. Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften philos. Klasse. 1840. S. 171.

[2] Prichard a. a. O. II. S. 353. Pott dagegen findet keine Verwandtschaft (Ungleichheit S. 257 u. s. w.). Vgl. Prescott, Mexico. II. S. 448. Cochrane, Fußreise u. s. f. S. 210. 213.

[3] Steinthal, Ueber den Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Berlin 1858.

[4] Journ. d. Sav. 1862. p. 610.

mit einiger Sicherheit bestimmen, daß Jener, welche zuerst den Dingen die Namen gaben, nur eine geringe Anzahl konnte gewesen sein; denn die Namengebung ist, wie Platon richtig sich ausdrückt, eine Gesetzgebung. Die ersten Erfinder der Sprache, die Väter des primitiven Wortes, haben ihre Entdeckung fortgepflanzt auf ihre Nachfolger, welche sie ohne Widerrede annahmen, wie jetzt das Kind die Sprache annimmt im Hause der Eltern. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß die Erfindung der Sprache *durch ein einziges Paar* viel *eher sich begreifen läßt*, als durch eine größere, wenn auch beschränkte Anzahl von Menschen. Dort war eine Confusion nicht möglich. Der Mensch ist auf Erden erschienen im Zustande eines Erwachsenen, er sprach und vererbte so die Sprache auf seine Nachkommen. *Die Lösung, welche die Genesis gibt*, ist *wie für so manches andere, auch für dieses Problem die vernünftigste*."

Mit ihren Mitteln kann eben die Sprachwissenschaft so wenig als die Naturforschung die *Thatsache* des Ursprunges Aller von einem Stammpaare darthun. „Nicht bloß die primitive Bildung der wahrhaft ursprünglichen Sprache, sondern auch die secundären Bildungen späterer, die wir recht gut in ihre Bestandtheile zu zerlegen verstehen, sind uns gerade in dem Punkte ihrer eigentlichen Erzeugung unerklärbar. Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das Organische und Lebendige, entzieht sich unserer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt, und ebenso ist es bei dem Moment des Aufhörens. Alles Begreifen des Menschen liegt nur in der Mitte von beiden[1].

---

[1] Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihres

Das letzte Wort zur Lösung des Problems muß anderswo gesprochen werden. Selbst wenn es bewiesen werden könnte, daß die Sprachen verschiedene Anfänge gehabt hätten, so würde daraus noch nicht nothwendig folgen, daß man verschiedene Anfänge des Menschengeschlechtes annehmen muß; denn wenn wir die Sprache als dem Menschen natürlich ansehen, so hätte sie ganz wohl zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern unter den über verschiedene Länder zerstreuten Abkömmlingen eines einzigen ursprünglichen Menschenpaares zur Entwicklung kommen können; wenn aber die Sprache im Gegentheil als eine künstliche Erfindung zu behandeln ist, so ist noch weit weniger abzusehen, warum nicht jede nachfolgende Generation ihr eigenes Idiom erfunden haben sollte [1].

Ja, es ist gerade die Sprachwissenschaft, welche der christlichen Idee von der Einheit unseres Geschlechtes ihre Entstehung verdankt, sowie denn die ersten Erfolge der Wissenschaft von christlichen und besonders katholischen Missionären [2] errungen wurden. Weder einem Platon noch Aristoteles noch Julius Cäsar stieg je die Ahnung auf von einem gemeinschaftlichen Ursprunge ihrer und der Barbaren Sprache, trotz der deutlichsten Hinweise, denen sie täglich begegneten. „Nicht eher", sagt ein Meister [3] der vergleichenden Sprachforschung, „als bis dieses Wort „Barbar" aus dem Wörterbuche der Menschheit ge-

---

Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (Einleitung zur Kawi-Sprache) von W. von Humboldt. S. XLVIII.

[1] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 277. Vgl. Pott a. a. O. S. 243.

[2] Vgl. M. Müller a. a. O. S. 51. S. 128. Pott, die Ungleichheit der menschl. Racen. S. 240 ff.

[3] M. Müller a. a. O. S. 107.

strichen und an seine Stelle Bruder gesetzt wurde, nicht eher als bis das Recht aller Völker der Erde, als Glieder einer Gesellschaft angesehen zu werden, anerkannt war, dürfen wir uns nach den eigentlichen Uranfängen unserer Wissenschaft umsehen. Dieser Umschwung wurde von dem Christenthum hervorgebracht. Dem Hindu war jeder nicht zweimal geborene Mensch ein Mlechchha; dem Griechen ein Jeder, der nicht rein griechisch sprach, ein Barbar; dem Mohammedaner Jeder, der nicht an den Propheten glaubt, ein Giaur oder Kaffer. Die Wissenschaft der Menschheit und der Sprachen der Menschheit würde ohne das Christenthum nie zu Tage gefördert worden sein. — Ich datire daher den wirklichen Anfang der Sprachwissenschaft von dem ersten Pfingsttage an. Nach diesem Tage der gelösten Zungen hat ein neues Leben sich über die Welt ergossen, und Gegenstände tauchen vor unseren Blicken auf, welche den Augen der antiken Nationen verborgen geblieben waren."

IV.

Gewißheit über den Ursprung unseres Geschlechtes gibt die Offenbarung.

Die Völkertafel der Genesis [1] umfaßt alle Völker als Mitgenossen gleichen künftigen Heils mit einer Liebe, wie solches im ganzen Alterthum unerhört ist. Während andere Völker sich nur mit sich beschäftigen, ihrer Götter Geschichte in's Abenteuerliche schildern [2], hat der heilige Geschichtschreiber alle von Noe abstammenden Völker aufgezeichnet; „die Armuth seiner Nachrichten selbst aber ist die Bewährung

[1] Genesis 10.

[2] Lassen, Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes. I. S. 341 ff.

ihrer Wahrheit"[1]. Hier haben wir den unvergänglichen Heimathschein für alle Nationen der Erde. Die Wissenschaft hat ihren Inhalt mehr und mehr gerechtfertigt; noch können wir sie nicht ganz verstehen, aber was wir vollkommen verstehen, gibt uns dafür Bürgschaft, daß sie von einem Augenzeugen der Uranfänge der Völker unter göttlicher Erleuchtung verfaßt sei[2]. Mit Recht sagt daher Johannes von Müller von ihr: „Von diesem Kapitel muß alle Historie anfangen."

Das westliche Asien, oder das Land, das zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen, dem westlichen Abhange Hochasiens und dem mittelländischen Meere liegt, ist der Mittelpunkt, von wo aus das Menschengeschlecht nach allen Seiten der Erde hinwogte[3]. „Nirgends", sagt Burdach[4], „finden wir Völkerschaften der drei Hauptstämme des Menschengeschlechtes noch jetzt so beisammen, wie dieß in Indien der Fall ist." „Es hat allen Anschein", spricht Grimm[5], „daß Europa keine Aborigines enthielt und seine Bevölkerung allmählich aus Asien empfing."

Nach Lassen[6] ist die Erfindung des Thierkreises Eigenthum der Chaldäer, von welchen ihn die Griechen und Indier, letztere erst im vierten Jahrhundert unserer Zeit-

---

[1] Herder a. a. O. I. S. 301.

[2] Haneberg, Geschichte der Offenbarung. S. 37.

[3] Vgl. Lüken, die Einheit des Menschengeschlechtes. S. 208. Ernst Renan (De l'origine du langage. éd. 3. 1859) sagt: „Tout nous porte à placer l'Eden des Sémites au pied de séparation des eaux de l'Asie . . . où se rencontrent les plus anciens souvenirs."

[4] Burdach a. a. O. S. 703.

[5] Grimm, Deutsche Mythologie. Vorrede S. 22. Vgl. Mutke a. a. O. Jahrg. 1864. Kaulen im „Katholik" 1864.

[6] Lassen, Indische Alterthumskunde. II. S. 1122 ff.

rechnung erhielten. Von Babylon sind die Maße und Gewichte der Alten ausgegangen [1], wie denn nach der Genesis [2] in Mesopotamien die ersten Städte entstanden sind. Diodor erzählt, Hermes, der Erfinder der Maße und Gewichte, sei von Aegypten ausgezogen und habe seine Erfindung überall hin verbreitet. Die Thatsache steht fest: Alle Nationen des Alterthumes hatten ein gemeinsames Maßsystem, das aus einer gemeinsamen Quelle stammt. Hätten wir darum die Maße von Mexico, die Frage über den Ursprung dieses Volkes wäre alsbald entschieden [3]. Die Chinesen haben die bedeutsame Ueberlieferung, daß ihre Vorfahren über das nordwestliche Gebirge Schensi eingewandert seien [4]. Dieß ist auch in der That der einzige Weg, der von Mesopotamien und Iran her nach China führt [5]; auch erzählen sie, daß ihre Schiffe in grauer Vorzeit nach dem ihnen gegenüberliegenden „Fusang" gefahren seien [6]. Die Griechen hielten sich für autochthon, aber „die Glaubenskreise sämmtlicher Völker rings um das mittelländische Meer (Phöniker, Griechen, Etrusker insbesondere) haben alle die ägyptische Glaubenslehre zur gemeinsamen Mutter" [7]. Aegypten aber ward

---

[1] Böckh, Metrologische Untersuchungen. Berlin 1838. S. 32.

[2] Genesis 10, 9.

[3] E. Littré (Journ. d. Sav. 1861. p. 231).

[4] Windischmann, Sina I. S. 19.

[5] Rougemont, Comparative Geographie, deutsch von Hugendebel. S. 81.

[6] A. von Humboldt, Essai politique sur la nouvelle Espagne. II. p. 350 ff. Ranking, Histor. Research. on the conquest of Peru. Lond. 1827 und de Guignes sur les navigations des Chinois in Académ. d. Inscript. XXVIII. 5. Nach C. F. Neumann ist Fusang Mexico. Vgl. Ausland. 1845. Juni. S. 165 ff. Annales de la philosophie chrétienne. Vol. 57.

[7] E. Röth, Geschichte der abendländischen Philosophie. I. S. 240.

über die Landenge von Suez von Osten her bevölkert [1]. Wie die Religion, so stammt griechische Kunst von ägyptischer, zum Theil auch von assyrisch-persischer ab [2], ebenso wie die etruskische [3]. Die Buchstabenschrift der meisten Culturvölker Asiens, Nordafrika's und Europa's, ja selbst die Runenschrift der Germanen und Skandinavier stammt von den zweiundzwanzig Buchstaben des phönicischen Alphabets ab, hinweisend auf ein Mutteralphabet [4].

Bei den amerikanischen und australischen Völkern hat sich die Erinnerung an eine Einwanderung ihrer Väter von jenseits des Meeres her bis auf heute erhalten, wie es denn geschichtlich feststeht, daß im Mittelalter Normannen zur See die Ostküste von Nordamerika über Island und Grönland besuchten, und Eskimo's auf ihren Kähnen bis nach Norwegen und in die Ostsee gekommen sind [5]. „Die Aehnlichkeit", sagt A. von Humboldt [6], „der amerikanischen und mongolischen Race zeigt sich besonders in der Farbe der Haut und der Haare. — Die menschliche Gattung zeigt keine sich mehr nähernden Racen, als die amerikanische und die mongolische, die der Mandschu's und der Malaien." Auf die Aehnlichkeit der religiösen Bauten in Mexico mit jenen der Pagoden Tibet's und der Tatarei hat A. von Humboldt

---

[1] Genesis 10, 6.

[2] Jul. Braun, Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Cultur. Mannheim 1854. S. 308 ff.

[3] Jul. Braun a. a. O. S. 350 ff. Vgl. auch dessen Aufsatz „über die Sagen vom Paradies," im „Ausland." Jahrg. 1861.

[4] Lepsius, Paläographie als Mittel der Sprachforschung. S. 3.

[5] A. Wagner a. a. O. S. 235. Vgl. A. de Humboldt, Histoire de la géographie etc.

[6] Bei Prichard a. a. O. I. S. 363. Vgl. Bradford, Americ. antiqq. New-York. 1841.

gleichfalls schon hingewiesen [1], und jene der alten Tempel von Yucatan mit den Heiligthümern Buddha's in Ostindien hat Squier weiter verfolgt [2]. Auch Biondelli [3] hat die verschiedenen Spuren der Verwandtschaft der Mexicaner mit den alten Culturvölkern aufgesucht, die sich trotz sonstiger Verschiedenheit der Verhältnisse vielfach finden. So ist besonders die Sündfluthsage ganz biblisch gehalten [4]. Die Lehren von einem periodischen Weltuntergange und von neuen Weltbildungen finden sich in Tibet und Indien, wie im alten Mexico. Andere von Humboldt hervorgehobene Parallelen betreffen die Zeitrechnung der alten Mexicaner und jene einiger asiatischen Völker. Die Thierkreiszeichen der Mongolen sind willkürlich gewählte Thiernamen, dieselben, welche ihnen zugleich zur Benennung der Jahre dienen; auch in diesen stereotypen Symbolen findet sich die größte Aehnlichkeit zwischen Mexico und den Mandschu's, Japanesen und Tibetanern [5]. „Aus allen jenen Aehnlichkeiten und Seefahrten der Nationen", sagt Adelung [6], „ergibt sich die unbestreitbare Möglichkeit, daß die Bewohner der Westküsten Afrika's und Europa's und der Ostküste Asiens Beiträge zur Bevölkerung Amerika's geliefert haben können." Ein asiatischer Ursprung mancher Culturelemente Mexico's ist demnach nicht minder wahrscheinlich, als zahlreiche Einwanderungen aus Asien nach Nordwest-Amerika

---

[1] Vues d. Cordiller. II. XV. S. 92. 127. 138. 147.

[2] The serpent symbol. New-York. 1851. 205 ff.

[3] Sulla antica lingua Azteca. Milano. 1860.

[4] A. von Humboldt a. a. O. S. 65. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 323.

[5] Die Abbildungen bei Aglio, The antiqq. of Mexico. VI, weisen zugleich auf ägyptische Bauwerke und Symbole hin.

[6] Adelung, Mithridates. III. S. 338. Waitz a. a. O. I. S. 293.

überhaupt, zumal da erst in neuerer Zeit in diesen Gegenden ein Vordringen der Völker nach Süden und Südosten stattgefunden hat. So findet auch der Schamanismus der mongolischen Völker, dem ein Feuercultus zu Grunde liegt, sein ziemlich genaues Gegenbild in den Ceremonien und religiösen Vorstellungen der meisten Indianerstämme von Nordamerika[1]. Auch hier und namentlich in dem weiten Mississippi-Becken finden sich verschiedene Reste von Bauten aus vorhistorischer Zeit, besonders „heilige Plätze", Grab- und Altarhügel. Namentlich sind jene den „Ringforts" der Celten sehr ähnlich. In diesen finden sich Geräthschaften von Kupfer und Schmuckgegenstände von Gold und Elfenbein. „Die Erbauer jener alten Werke waren ein zahlreiches, festsitzendes, ackerbautreibendes Volk; haben wir uns in der Beurtheilung eines großen Theils dieser alten Bauwerke nicht gröblich geirrt, so müssen die religiösen Gebräuche und Ansichten ihrer Erbauer mit jenen der Urvölker der alten Welt im Allgemeinen übereinstimmend gewesen sein." In der Geometrie, in der Nachbildung von Naturgegenständen mit Benützung von sprödem Material, in der Ausbildung ihres Geschmackes, in der Ausdehnung ihres Verkehrs waren sie den Indianerstämmen, welche sich zur Zeit der Entdeckung im Besitz des Landes befanden, weit überlegen[2]. Allerdings standen sie nicht auf der Höhe der Bewohner von Mexico und Peru. Zwischen diesen war sehr frühe eine später abgebrochene Verbindung vorhanden, und die Aehnlichkeit beider Völker wird um so größer, je mehr man auf ihre Anfänge zurückgeht. Bestimmt ist, und dieß ist das Ergebniß der neuesten Forschungen, daß weder die Inka's noch die Mexicaner in ihren Ländern einheimisch sind, bestimmt, daß die

[1] Derselbe a. a. O.

[2] Ausland. Jahrg. 1861. S. 733 ff.

Mexicaner aus weiter Ferne vom Norden her, dennoch aber nicht aus einem kalten Klima einwanderten, bestimmt, daß sie mit weißen Menschen bekannt waren. Alle Sagen und andere Spuren weisen deutlich auf Asien[1].

Bemerkungen zum fünften Vortrag.

I.

Das Alter des Menschengeschlechtes.

In nächster Beziehung zur biblischen Schöpfungs- und Völker-Geschichte steht die Frage nach dem Alter des Menschengeschlechtes, die uns mit Nothwendigkeit hinweist zur Vergleichung der Angaben der hl. Schrift mit den Daten der übrigen ältern Cultur-Völker und den Resultaten der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Chronologie und Geologie.

Schon Wiseman hat in Bezug auf diese und ähnliche Untersuchungen eine sehr richtige Bemerkung gemacht. „Daß gelehrte Männer", sagt er[2], „jeder in fernen Län-

---

[1] Wuttke, Geschichte des Heidenthums. I. S. 343 ff., wo die Aehnlichkeit der bildenden Elemente ausführlich nachgewiesen ist. Als Stammvolk der Mexicaner halten Einige die alten Tschuden an dem nördlichen Rand von Hochasien. Vgl. Ritter, Erdkunde III. S. 338. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. II. S. 673. Gfrörer, Gregor VII. II. B. S. 482—497 weist die Niederlassungen normannischer Ansiedler in Amerika nach; damals wohnten die Eskimo's bis zum 41⁰ Breite herab, während sie jetzt an den Rand des Polarkreises gedrängt sind.

[2] Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion (Deutsch von Haneberg. S. 288).

dern entdeckten Urkunde den Vorzug geben vor jener, welche die Christen von dem israelitischen Volk erhalten haben, ist gewiß eine von den vielen Thatsachen, die, zusammengenommen — eine befremdende Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes bilden; nämlich die ausschweifende Neigung zu all' dem, was außer unserer Sphäre liegt, verbunden mit dem Bestreben, das, was wir besitzen, zu verkleinern." Was schon der gesunde Sinn des Römers hinsichtlich der ägyptischen Chronologien der Chaldäer und Heeren über jene der Indier sagt, gilt von allen ähnlichen mythischen Angaben der Völker, besonders aber der Aegypter und Chinesen, über ihre Urzeit. „Wir müssen sie entweder für Dummköpfe oder für eitle und unverschämte Leute ansehen", sagt Cicero (De divinit. I. 19), „wenn sie uns vierhundertsiebenzigtausend Jahre alte Denkmäler aufzeigen wollen." Und Dieser sagt [1]: „Sie (die genealogischen Königslisten der Purana's) haben nicht mehr Ansehen, als die Heroen- und Königsgeschlechter bei den Hellenen, und diese herausgegebenen Verzeichnisse nehmen in der indischen Mythologie denselben Rang ein, wie die des Apollodorus in der griechischen. Wir dürfen darum keine chronologische oder kritische Geschichte erwarten; es ist eine von Dichtern behandelte, also in diesem Sinne eine Dichtergeschichte, ohne daß sie deßhalb eine zugleich erdichtete zu sein braucht." — Die alten Historiker des Occidents haben darum auch nie auf diese abenteuerlichen Zahlangaben irgend welchen Werth gelegt [2].

Die Bibel setzt (nach dem hebräischen Text, die Septuaginta dagegen rückt das Alter des Menschen um mehr als

---

[1] Ideen über Politik, Handel und Verkehr der ältern Welt. 4. Aufl., I. Thl. 3. Abth. S. 142.

[2] Diodor. I. 26. Lucret. De nat. Deor. I. 5. Plinius H. N. XXXV. 5. Macrob. Saturn. I.

1000 Jahre zurück) die Sündfluth in das Jahr 1656 nach Erschaffung des Menschen, oder 2348 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Dem widersprechen nun zunächst die angeblich alten astronomischen Beobachtungen der Aegypter und Indier. Namentlich waren es die zur Zeit der französischen Expedition aufgefundenen Thierkreise von Denderah und Esneh in Aegypten, welche den Beweis einer unendlich viel älteren Cultur zu liefern schienen; Volney trug kein Bedenken, die Bildung der Priesterhöfe in Aegypten 13,000 Jahre vor Christus zu setzen. Doch nur einen Augenblick konnten schwache Gemüther von all' dem erschüttert werden; das Ueberschwängliche der ersten Angaben ist längst durch die Arbeiten von Champollion, Letronne und Anderer auf das gebührende Maß zurückgeführt worden [1]. — „Die astronomischen Tafeln der Indier", sagt Klaproth (Asia polygl. S. 397), „denen man ein abenteuerliches Alter zugemessen hat, sind im siebenten Jahrhundert der gemeinen Zeitrechnung gefertiget worden, später aber durch Berechnungen auf eine frühere Epoche zurückdatirt und als Werk der Götter bezeichnet" [2]. „Die Indier," sagt Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. des Sav. III. 1862, p. 81), „haben keine Chronologie und keine Geschichte; ihre Astronomie ist ein Plagiat jener der Chinesen und Griechen [3],

[1] A. von Humboldt, Kosmos II. S. 196. Champollion las auf der Vorhalle des Tempels von Denderah die hieroglyphische Inschrift auf den Kaiser Tiberius. Vgl. Wiseman a. a. O. S. 328. Pratt, Scripture and Science. Lond. 1861. p. 72. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten. Leipzig 1855. S. 112.

[2] Biot (Journ. d. Sav. 1859. p. 198). A. von Humboldt a. a. O. III. S. 196.

[3] Den Nachweis hierüber liefert Biot in einer interessanten Abhandlung, kurz vor seinem Tode geschrieben, im J. d. S. 1860, p. 459 ff. Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde I. S. 744 ff.

erst gegen Mitte der Periode der Sutra's (440 v. Chr.) bedienen sie sich der Schrift" [1]; ihre Hymnen recitirten sie aus dem Gedächtnisse. Die Veda's in ihrer jetzigen Form sind wahrscheinlich nicht nach dem 7. Jahrhundert vor Christus verfaßt, aber auch nicht sehr viel früher [2]; von den Zendbüchern ist auch das älteste schwerlich so alt als Cyrus. Das Schu-King Kongfutse's ist aus dem 6. Jahrhundert vor Christus. — Haben wir demnach gleichwohl Papyrusrollen, welche (nach Seyffarth) bis zum 2. Jahrtausend vor Christus hinaufreichen, so ist doch die Bibel das einzige bedeutende, umfassende Geschichtswerk aus dieser Zeit, und in der That das älteste Buch der Welt [3].

Klaproth [4] setzt den Anfang wahrer chronologischer Geschichte in den Ländern am Ganges erst in das 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Derselbe läugnet die Existenz historischer Gewißheit bei den Chinesen [5] vor der Erbauung Rom's, demnach vor der Zeit, in welcher die hebräische Literatur bereits zu sinken begann. v. Bunsen setzt den Anfang der historischen Zeit Babylons auf 3784 v. Chr., v. Gutschmid dagegen auf 2447; Brandis auf 2458 v. Chr.; Oppert auf 3540 [6]. Die patriarchalischen Ueberlieferungen von der Sündfluth erscheinen

---

[1] M. Müller, History of anc. Sansc. litr. 1859, p. 517 ff. Lassen a. a. O.

[2] Barthélemy Saint-Hilaire, Journ. des Sav. 1860, p. 462. M. Müller, ebendaselbst. Das Rig-Veda verlegt er mit Wilson allerdings bis in's 15. Jahrh. v. Chr., also in die Mosaische Zeit zurück, aber nur als mündlich bewahrte und überlieferte heilige Hymnen.

[3] Vgl. Delitzsch, Genesis S. 5.

[4] A. a. O. S. 412. Vgl. Bohlen, das alte Indien. I. S. 48.

[5] A. a. O. S. 406.

[6] Bumüller, Geschichte des Alterthums. Freib. 1863. S. 16 ff. Als gesichertes chronologisches Ergebniß gilt die medische Herrschaft über Assyrien.

bei Berosus dem chaldäischen Religionssystem entsprechend bearbeitet; die Priester setzen 34,000 Jahre nach der Fluth bis zur Herrschaft der Meder, wodurch sie in Streit gerathen mit den Behauptungen der Aegypter, deren Angaben bei Manetho mit jenen der Chaldäer unvereinbar sind [1]. Die Geschichte der Welt und ihres Volkes hatte die Priesterschaft nach einem astrologischen Schema aufgebaut. — Die hohe Stufe der Cultur aber, der wir in den altägyptischen und altassyrischen Reichen begegnen, beweist keineswegs, daß viele Jahrtausende im Leben der Menschheit mußten verflossen sein, bis dieser Grad von Gesittung erreicht werden konnte, sondern widerlegt eben nur die Hypothese einer allmählichen und langsam vorschreitenden Entwicklung der Menschen aus dem Zustande thierischer Rohheit und Unmündigkeit.

Die älteste Aera, mit welcher die Culturvölker der alten Welt die sagenhafte Geschichte ihres Landes beginnen, ist jene der Sündfluth [2]; so die Aegypter mit Menes — ihrem Sündfluth-Patriarchen (Herod. II. 4), die Indier mit Manu [3], die Chinesen mit Yao [4], dem Sündfluth-Ableiter, die Griechen mit Deukalion [5], ebenso die Celten, Mexicaner und Peruaner [6]. Viele haben selbst das Datum der Fluth in der Erinnerung; die ältesten finden sich bei den Indiern 2448 v. Chr. [7]; sodann bei den Chinesen [8]

---

[1] Syncell. p. 56. Bumüller a. a. O.

[2] Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 241 ff.

[3] W. Jones, Asiatische Abh. Uebers. v. Kleuker. I. S. 176 ff.

[4] Klaproth, Inschrift des Yü. Halle 1811. S. 29.

[5] Ovid. Metamorph. I. 163 ff.

[6] Prichard III. S. 157. Deutsch v. Wagner.

[7] Lassen, Indische Alterthümer I. S. 474. Nach Lüken ist es das Jahr 3101.

[8] Mémoires concern. les Chin. I. p. 180.

2357 — während die historische Zeit erst mit dem 8. Jahrhundert vor Christus beginnt [1]. Die Mexicaner rechnen etwas über 4000 Jahre bis zur Eroberung ihres Landes an [2]. Der Grund, warum die Sündfluth den Anfang der Landesgeschichte bildet, liegt in dem national local beschränkten Gesichtskreis sämmtlicher alten Völker, unter denen nur die Geschichtschreibung der Israeliten durch ihren universellen Standpunkt und ächt welthistorischen Charakter die einzige Ausnahme bildet. Allen übrigen Völkern dagegen ist die Weltgeschichte eben nur die Geschichte der heimischen Götter und des eigenen Volkes; woraus denn mit Nothwendigkeit sich ergibt, daß der Sündfluth-Patriarch eben auch der Stammvater des Volkes ist.

Weit hinaus über den wirklichen Anfangspunkt ihrer Geschichte reicht jedoch bei diesen Völkern das mythische Weltjahr; bei den Indogermanen theilt es sich in vier Weltalter. Das letzte, das Kali-juga der Indier, beginnt mit der Sündfluth, mit dessen Ende dann die allgemeine Erneuerung eintreten soll [3]. — Biot hat nachgewiesen (Journ. des Sav. 1860, p. 605), daß die Zahlen, nach welchen die Indier ihre Weltperioden berechneten, rein imaginäre sind; sie beruhen auf gewissen astronomischen Conjuncturen [4], und wurden mit der Astronomie selbst von den Chinesen herüber genommen. „Eine Million Jahre", sagt Wiseman (a. a. O.) bezüglich dieser mythischen Zeitalter, „ist ebenso schnell erfunden, als tausend, und die Leser glauben das Alles, wenn sie nur über den ersten Schritt hinausgebracht werden, nämlich zu glauben, daß die Könige Abkömmlinge

---

[1] Klaproth a. a. O.

[2] Prichard a. a. O. IV. S. 378.

[3] Bhagawadam, Asiat. Originalschriften. I. Thl. S. 51.

[4] La régularité mathématique (in der Dauer der vier Weltalter)

von Sonne und Mond oder irgend solcher überirdischer Eltern gewesen seien. Wir können in der That nicht umhin, Jene zu bedauern, die sich haben verleiten lassen, solche Albernheiten zu glauben."

Die Aegypter beginnen ihre Geschichte mit Menes. Allerdings schiebt Manetho [1] die Regierungsperiode des Menes weit zurück, aber diese Zeit ist noch mythisch; erst die 17. und 18. Dynastie des Manetho erscheint auf den Denkmälern. Die alten Völker liebten es eben, gleich den Adelsgeschlechtern des Mittelalters, die Ursprünge ihrer Geschichte so weit als möglich bis an den Anfang der Welt zurück zu datiren, und von ihrer beschränkten Weltanschauung aus konnte es auch gar nicht anders sein; da die Könige, als von Göttern stammend, vor dem Anfange der Geschichte gedacht werden. „Drei Götterkreise oder drei Dynastien werden erwähnt. Wenn nun jedem einzelnen Gotte eine bestimmte Regierungsdauer beigelegt wird, sowie auch Herodot thut, so ist diese ganze Eintheilung und chronologische Succession ein künstliches Product der Priester in einer Zeit, wo Aegypten zu Einem Reiche verbunden war; aber das Wahre liegt doch zu Grunde, daß das Ueberwiegen eines Gottes und seines Cultus mit den Zeiten wechselte." (Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 407.)

„Die Angaben der Aegypter," sagt Röth [2], „über den

---

décèle évidemment une conception artificielle. Le nombre total 4,320,000 est lié par une nécessité mathématique à l'évaluation de l'année sidérale qu'on avait adoptée. Aber alle Data dieser Berechnungen ruhen wie auch bei den Chinesen auf einer „fiction mathématique." Journ. d. Sav. 1859. p. 278 ff.

[1] Oberpriester von Heliopolis im dritten Jahrhundert v. Chr., von dessen Geschichte wir nur noch Bruchstücke bei verschiedenen Schriftstellern haben.

[2] Geschichte der abendländischen Philosophie. S. 85.

Beginn ihrer Geschichte müssen ganz dahingestellt bleiben, und Jeder kann darüber denken, wie er will!!" Wenn wir Champollion[1] folgen, so ist kein ägyptisches Monument älter als 2200 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Ebenso spricht Rosellini[2], der Gefährte Champollion's bei seinen wissenschaftlichen Forschungen: „Es läßt sich keine schönere Uebereinstimmung denken, als zwischen der Geschichte Aegyptens und der biblischen Chronologie." In neuester Zeit befinden sich die größten Forscher untereinander in den gewaltigsten Widersprüchen. Den Regierungsanfang des Königs Menes setzen:

Henne	in	das	Jahr	6117.
Lesueur	"	"	"	5773.
Böckh	"	"	"	5702.
Lepsius	"	"	"	3893.
Bunsen	"	"	"	3623.
Seyffarth	"	"	"	2762.
Prichard	"	"	"	2400.
Hofmann	"	"	"	2182.

Lepsius' „Chronologie der Aegypter" zeigt uns, welcher verwickelten und unsicheren kritischen Operationen es bedarf, um aus den vorhandenen Recensionen der Listen der Könige bei Julius Africanus, Eusebius u. A. die Gestalt des Urtextes herauszufinden, und wie unzulänglich die Mittel sind, um die gleichzeitigen Dynastien von den successiven zu sondern. Böckh, welcher die Dynastien Manetho's als fortlaufend ansieht, erklärt dessen ganze Zeitrechnung theils für eine von vornherein cyclisch angelegte, theils später cyclisch gestaltete. Dagegen will Bunsen ein cyclisches Moment in Manetho's Chronologie gar nicht anerkennen,

---

[1] Bei Wiseman a. a. O. S. 346.

[2] I monumenti dell' Egitto II. p. 83.

Lepsius nur eine Berechnung der mythischen Zeit von Menes. (Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 222.) Die Aufstellung der Sothisperiode, welche wir erst im 3. Jahrhundert nach Christus finden, weist keineswegs auf ein sehr hohes Alter der ägyptischen Astronomie hin. Sie ist offenbar, wie Ideler [1] bekennt, im Interesse der Bearbeitung der Urgeschichte, auf Grund der in einer kurzen Zeit beobachteten Himmelserscheinungen angewendet, und auf die Vergangenheit zurückdatirt. Ihre wirklichen Aufzeichnungen von 373 Sonnen- und 832 Mondfinsternissen bis auf Alexander d. Gr. = 1250 Jahren, führen nicht über 1586 v. Chr. hinauf. Neuestens streicht Mariette nach den Angaben einer bei Memphis gefundenen Königstafel von der zumeist (und früher von ihm selbst) angenommenen chronologischen Reihenfolge zwei Perioden, zusammen 1536 Jahre, und läßt im Anfange mehrere von Manetho's frühesten Namen, weil mythisch, weg [2]. — „Die Urgeschichte Aegyptens", sagt darum Ideler [3] mit Recht, „ist ein Labyrinth, zu welchem die Chronologie den Schlüssel verloren hat." — In ähnlicher Weise hat neuestens de **Rougé** [4] sich ausgesprochen: „J'ai exprimé," sagt er, „plusieurs fois mes doutes sur l'exactitude des chiffres proposés jusqu'ici pour la durée des dynasties égyptiennes; je ne puis me ranger à l'opinion d'aucun des savants qui croient avoir établi un canon chrono-

---

[1] Handbuch der Chronologie. I. S. 132. Letronne, Revue archéologique 1855. p. 377.

[2] Ausland 1864. S. 1054.

[3] Handbuch der Chronologie. I. S. 190.

[4] Etude sur une stèle égyptienne. H. Brugsch bemerkt in seiner „Geographie des alten Aegypten" (Leipzig 1858. II. S. 41) er enthalte sich der chronolog. Angaben, „da über die wichtigsten Punkte der Chronologie die abweichendsten Ansichten der größten Autoritäten vorliegen."

logique, qui puisse servir de charpente à l'édifice historique, que nous devons élever à l'aide des monuments. Les textes de Manethon sont profondément altérées, et la série des dates monumentales est très incomplète."

Die jüngst entdeckten monumentalen Königslisten, sowohl die von Mariette in einem Grabe zu Sakkara bei Memphis (Revue archéolog. 1864. II. p. 170), als auch die von Dümichen bei Ausgrabung eines Theils eines dem Osiris geweihten Tempels zu Abydos in Oberägypten gefundene (Lepsius, Zeitschrift für ägyptische Alterthumskunde. 1864. Oct. und Nov.), bestätigen nicht bloß die langen Reihen der Königslisten Manetho's nicht, sondern liefern auch den klaren Beweis, daß die ägyptischen Geschichtschreiber, welche unter Sethos I. und Ramses d. Gr. diese Listen gefertigt haben, auf die Könige der 12. Dynastie ohne Mittelglied jene der 18. folgen ließen, wie sie auch aus den zwölf ersten Dynastien ganze Reihen von Königsnamen, die Manetho aufzählt, wegließen. In der erstgenannten Tafel fehlen die 7., 8., 9. und 10. Dynastie. Auf diese Thatsachen gestützt, zieht Nash (Athenaeum vgl. Ausl. 1864. S. 1261) den Schluß:

1) Die gelehrten Geschichtschreiber von Theben und Memphis hatten im 14. Jahrhundert der vorchristlichen Zeitrechnung eine Geschichte von Aegypten verfaßt, in welcher für die Periode vor der 12. Dynastie die mit reiner Fabel in Verbindung stehende Sage und Ueberlieferung auf die geschichtliche Form zurückgeführt ward. Von einer solchen Geschichte mit ihren mythischen Königen und göttlichen Dynastien, ihren sagenhaften Gesetzgebern und traditionellen Eroberern ist der Turiner Papyrus eine Digeste, und die Geschichte Manetho's war vielleicht ein Abriß, vielleicht eine Erweiterung.

2) Die Geschichte der ägyptischen Könige der vereinigten Souveränitäten von Theben und Memphis beginnt mit den Königen der 12. Dynastie, auf welche die 18. Dynastie folgte. Von diesem Zeitpunkte an, d. i. höchstens vom Jahre 1800 v. Chr., floß der Strom der ägyptischen Geschichte klar. Hinter jenem Zeitraum bot eine Masse örtlicher Souveräne, kleiner Beherrscher von Städten oder Oberhäupter vereinzelter Hierarchien ein Feld zur Auswahl, die verschieden geübt wurde, je nach dem Rufe, welchen der Einzelne in einem oder anderem der großen Mittelpunkte priesterlicher Macht etwa erlangt hatte. Einige dieser Pharaonen, wie z. B. die berühmteren der Pyramidenerbauer und der gute König Sent, sind auf den Urkunden sowohl Oberägyptens als Unterägyptens verzeichnet; während das Auftreten des Namens Menes, des sagenhaften Gründers des Reichs, in dem Thebischen Verzeichniß von Abydos und seine Ausschließung aus dem Memphis'schen einen Beleg für die Ansicht gibt, daß wir das, was an ägyptischer Geschichte in zusammenhängender Form vorhanden ist, den Arbeiten der Thebischen Schriftgelehrten des Zeitalters der großen Pharaonen der Ramsiden-Dynastie (19. Dynastie) verdanken. „Diese Monumente", schließt Nash, „bringen die Angaben Manetho's in Betreff dieser scharfsinnig verdrehten Periode ägyptischer Geschichte um ihren Credit."

Uebrigens sollte man bei der Frage über das Verhältniß der biblischen Geschichte zu den Chronologien der alten Culturvölker ein Doppeltes nie übersehen. Einmal jene Wahrheit, die in neuerer Zeit Barthélemy Saint-Hilaire[1] mit wenigen Worten ausgesprochen hat: „Außer der Bibel, die ein geschichtliches und zugleich heiliges Buch ist, hat kein asiatisches Volk es verstanden, seine Geschichte zu schreiben."

[1] Journal d. Sav. 1862. p. 79.

Das Zweite ist die Erwägung, daß der Verfasser des Pentateuch, der von der Mosaischen Zeit an als Schriftwerk vorhanden war, und an welchen sich die gesammte nachmosaische Literatur der Hebräer anlehnt, welcher voll von Anspielungen auf ägyptische Verhältnisse ist, unmöglich sich selbst das Zeugniß der Unwahrheit geben konnte; das wäre es aber, hätte er die Geschichte der Welt und seines Volkes mit der Chronologie des Landes in Widerspruch gebracht. —

In neuerer Zeit sucht die Geologie einen Chronometer für das Alter des Menschengeschlechtes zu gewinnen; namentlich sind es fossile Menschengebeine, oder doch Menschenreste, welche zugleich mit ausgestorbenen oder fossilen Thieren in Höhlen sich fanden, die Bildungen der Delta's, besonders des Nil und Mississippi, die Erscheinungen in den Torfmooren und Dünen Dänemarks und des Nordens, welche, wie auch die Pfahlbauten, die frühesten und rohesten Werkzeuge enthalten, woraus ein viel höheres Alter des Menschengeschlechtes geschlossen werden will, als bisher auf Grund des biblischen Berichtes angenommen wurde. Eine Zusammenstellung der neueren Beweismomente, der Geologie entnommen, gibt das „Ausland", Jahrg. 1861, S. 974 ff. Neuestens hat Vogt[1] sie in seiner bekannten Manier ausgeschmückt und als unwiderleglich darzustellen versucht. Ausführlich handeln hierüber Nott und Gliddon[2], bei welchen die Tendenz, die Farbigen als eine vom Weißen völlig verschiedene, tief unter ihm stehende Art dar-

---

[1] Vorles. über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde. Gießen 1863. Die wichtigsten Data sind Lyell's neuestem Buche entnommen: Geological Evidences of the antiquity of man. London 1863. Deutsch von Büchner 1864.

[2] Indigenous races of the earth. Philadelph. 1857. p. 496 ff.

zustellen, und somit die Sklaverei im Princip zu rechtfertigen, überall durchblickt. Aber nicht bloß sie, auch manche andere Schriftsteller können wir, sowohl was die Darstellung des Thatsächlichen wie die Rechtmäßigkeit der Schlußfolgerungen betrifft, von Voreingenommenheit nicht freisprechen.

Die Naturwissenschaft hat das Recht, auf ihrem Gebiete selbstständig ihre Forschungen an- und ihre Resultate aufzustellen; aber mit demselben Rechte fordern wir, daß sie sich frei und unabhängig zeige gegenüber der Dictatur des Unglaubens.

Schon Cuvier[1] hat nachgewiesen, daß an mehreren Orten, wie auf Guadalupe, in Folge localer Verhältnisse der Versteinerungsproceß außerordentlich schnell vor sich geht. Derselbe hat ebenso schon längst die Falschheit des Schlusses auf Coexistenz des Menschen dargethan, wenn zugleich mit dem Mammuth Pfeilspitzen und dgl. sich finden. Dennoch beruft sich der angeführte Aufsatz im „Ausland" auf die Skelete, welche auf Guadalupe gefunden wurden. Mit welchem Leichtsinn in dieser Frage Behauptungen aufgestellt werden, beweist ein anderer Aufsatz derselben Zeitschrift (S. 833 ff.), welcher — auf die von den namhaftesten Naturforschern verworfene und völlig unerwiesene Hypothese Darwin's basirend — bereits in einem bei Düsseldorf im Jahre 1857 aufgefundenen Schädel den Uebergang von der Affen- zur Menschenbildung erblickt, gewissermaßen die Natur ertappt in dem Augenblicke, wo sie eben aus einem Affen einen Menschen zu formiren versucht[2].

---

[1] Les révolutions du globe, deutsch von Nöggerath I. S. 118. II. S. 158. Vgl. Burmeister, „Geschichte der Schöpfung." S. 42.

[2] Den im Neanderthal gefundenen Schädel hält R. Wagner (Göttinger Nachrichten 1864. N. 5) für jenen eines alten Holländers, den von Engis für keineswegs abweichend von dem allgemeinen euro-

Vernehmen wir jedoch in Kürze die aufgeführten Thatsachen. Bei Aurignac fand man in einer Höhle, die Lartet[1] im Jahre 1860 auf's Neue untersucht hat, Menschenknochen, vermischt mit Thierresten ausgestorbener Arten. Da sich außerdem Steinwaffen, Pfeilspitzen und dergl. vorfinden, manche der Thierknochen auch Kritze zeigen, so schließt Lartet, es rühren dieselben von Menschen her, welche diese Thiere tödteten und sich von ihnen nährten. — Die Anschwemmungen des Mississippi gehen, wie Vogt berichtet, bis über 600 Fuß Tiefe hinab, mit zehn verschiedenen Cypressenbeständen in zunehmender Tiefe übereinander. In der Tiefe von 16 Fuß wurde angebranntes Holz und das Skelet eines Mannes der eingebornen amerikanischen Race gefunden. Nach Berechnung des Dr. Dowler nun, welcher 5 Zoll Anschwemmung auf ein Jahrhundert (nach dem Maße der Nilanschwemmung) annimmt, ergibt sich zugleich mit Berücksichtigung der Zeit des Wachsthums dieser Wälder eine Gesammtsumme von 57,000 Jahren für das Alter dieses Skelets, von 158,400 Jahren für jenes des Delta's. — In Aegypten fand man in einem Bohrloche in einer Tiefe von 60 Fuß Stücke von Backsteinen und Töpferwaaren; sie haben demnach ein Alter von 12,000 Jahren. Ebenso finden sich in den Torfmooren Dänemarks Generationen von Wäldern übereinander. Nach den verschiedenen Arten von

---

päischen Typus. Ebenso selbst Huxley (Man's place in nature. 1863. S. 156), deutsch von Carus, welcher bezüglich des ersteren erklärt: In keiner Weise können die Neanderthal-Knochen als Ueberreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden Wesens angenommen werden. Vogt (Ausland 1864. S. 700) findet jenen bezüglich der Gehirnentwicklung dem Schädel der Australier gleichstehend, jedoch mit dem langen schmalen Schädel des Holländers verwandt. Auch Lyell (S. 374) will keinen Beweis darauf gründen.

[1] Quart, Journal of the Geolog. Society. Nov. 1860.

Werkzeugen, welche hier vorkommen, unterscheidet man eine Stein-, Bronze- und Eisenperiode. Erst in den obern Torflagen kommen Geräthschaften von Bronze und dann von Eisen vor.

Bei niederm Wasserstande sieht man an gewissen Stellen des Bodensee's und der Schweizer-See'n, sowie in Torfmooren, die See'n waren, sogenannte Pfahlbauten, zuerst im Jahre 1854 durch Dr. Keller in Zürich entdeckt. Es stecken nämlich Pfähle, auf welche vormals Häuser aufgebaut waren, in dem alten Seeboden; an den meisten Punkten finden sich Waffen und Geräthschaften von Stein, an einigen anderen Orten sind sie von Bronze, Eisen, gemischt mit griechischen, gallischen und helvetischen Münzen. Morlot hat versucht, das Alter dieser Bauten zu bestimmen. Der Schuttkegel, welchen die Tinière bei ihrer Einmündung in den Genfersee (in der Nähe von Villeneuve) bildet, wurde durch die Arbeiten an der Eisenbahn quer durchschnitten. In der Tiefe von 4 Fuß fand man römische Ziegeln und eine römische Münze; bei 6 Fuß weiterer Tiefe fanden sich Gefäße von Thon und eine kleine Zange von Bronze; neun Fuß tiefer grobes Töpfergeschirr und Knochen unserer Hausthiere. Die römische Münze nun gibt den Chronometer; 4 Fuß bedingen einen Zeitraum von fünfzehn- bis achtzehnhundert Jahren; bei gleichmäßig fortschreitender Aufschüttung bedürfte es demnach für den ganzen Kegel 100,000 Jahre.

Vor Allem müssen wir hier auf einen Cirkelbeweis aufmerksam machen, welcher bei der Bestimmung des Alters des Menschengeschlechtes auf Grund geologischer Daten mit unterläuft. „In jedem der Hauptabschnitte der Erdrinde," sagt der (hier) keineswegs verdächtige Burmeister[1],

---

[1] Geschichte der Schöpfung. S. 194. Vgl. Ch. Lyell, Geologie. Deutsche Bearbeitung v. Cotta. I. S. 133 ff.

„treten vielfach verschiedene Schichten auf, deren Unterschiede sowohl von den Materien, aus denen sie bestehen, als auch von den organischen Resten, die sie enthalten, herrühren."

Man hat sich immer mehr überzeugt, daß die materielle Grundlage minder wichtig sei für die Bestimmung einer Formation als die Versteinerungen, und daß sie besser den Hauptanhaltspunkt hergeben müssen. Auf solcher Wichtigkeit des Petrefactes beruht der Begriff von Leitmuschel, d. h. einer versteinerten Thierhülle, die, wo sie auch angetroffen wird, das entschiedenste Zeugniß über die Formation ertheilt, zu welcher ihr neptunisches Muttergestein gehört. Wir werden daher auf das Material der Formation kein großes Gewicht legen, wir werden in allen ... Gemische mehrfacher Art in buntem Wechsel mit einander antreffen und uns immer durch ihre organischen Beschlüsse erst recht überzeugen, in welche Zeit die Periode ihrer Entstehung fallen müsse" [1].

Die organischen Reste sind es demnach, nach welchen wir das Alter der Formation bestimmen. Bei den neuesten oben angeführten Thatsachen und Schlußfolgerungen geschieht das gerade Gegentheil.

So hält denn auch Burmeister wie Quenstedt [2] an der gemeinsamen Annahme der Paläontologen fest, nach welcher das Vorkommen fossiler Menschenreste in Abrede gestellt wird. — „Ueberall", sagt er, „hat sich eine genaue Untersuchung bestimmt überzeugt, daß die vermeintlichen Menschenknochen entweder keinem Menschen angehören, oder, wenn es der Fall war, daß sie später von ihrer Lagerstätte zwischen

---

[1] A. a. O. S. 468. (In der Ausgabe von 1857. S. 563.) A. v. Humboldt, Kosmos. I. S. 283. Naumann, Lehrbuch der Geognosie. S. 21.

[2] Sonst und Jetzt. S. 250.

präadamitische Thiergebeine gelangten und entschieden aus einer jüngeren Epoche herstammen." Er führt sodann die in neuerer Zeit bekannt gewordenen Fälle auf und beleuchtet sie, namentlich auch das Vorkommen von Menschengebeinen in den Knochenhöhlen der Auvergne, deren wir oben erwähnten. Jene Höhlen sind „Wohnsitze der ältesten gallischen Völkerschaften, die hier fossile Thierknochen, wer weiß zu welchem Zwecke, ausgruben und sie dadurch mit den Gebeinen ihrer eigenen Vorfahren vermischten." Was aber die verschiedenen Risse und Kritze an den Geweihen und Knochen anbelangt, so „kann nur die größte Willkür sie als Wirkung von Menschenhand erklären" [1]. Auch auf dem Mont-Denise, in der Nähe des Puy-en-Velai, sollen in vulkanischem Gestein (Breccie) durch Aymard im J. 1844 zwei Menschenskelete gefunden worden sein. Aber Lyell hat in Bezug auf sie erklärt, der Sachverhalt bringe es keineswegs zur Evidenz, daß der Mensch Zeuge der letzten vulkanischen Eruption gewesen, indem das Gestein, in welchem sie gefunden worden, viel poröser sei und nicht blätterig wie das übrige, demnach als ein regenerirtes Gestein einer weit spätern Zeit angehöre. Auch hat kein Sachkundiger diese Skelete an ihrer ursprünglichen Einlagerung gesehen. (A. Wagner a. a. O.)

In neuerer Zeit haben die durch Boucher de Perthes in der Kreideformation der Picardie bei Amiens und Abbeville (1847) aufgefundenen Hacken und Keulen aus Feuersteinen, die hier in großer Menge vorkommen, der Vorstellung von antediluvianischen Menschen neue Nahrung gegeben [2], so daß selbst Lyell sich günstig dafür aussprach. Andere dagegen,

---

[1] A. Wagner, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1861. II. S. 41.

[2] Vgl. Revue des deux Mondes. 1858. S. 4. 5.

wie Elie de Beaumont, können hier durchaus keine menschlichen Werkzeuge aus verschiedener Zeit erkennen. Allerdings hat schon Cuvier in derselben Gegend fossile Thierreste gefunden. Auffallend erscheint es schon von vornherein, daß die mit dem Aufgraben beschäftigten Arbeiter in den Feuersteinen, welche die Alterthumsforscher für Hacken oder Beile ansahen, durchaus solche Werkzeuge nicht erkennen wollten; auch stimmen sie nicht in der Ferne mit den bisher gefundenen derartigen Werkzeugen oder Waffen überein, deren Brauchbarkeit alsbald ersichtlich, indem sie an einem Stiel befestiget werden können, während dieß hier nicht der Fall ist. Menschengebeine wurden dabei nicht gefunden [1]. Außerdem zeigt das zahlreiche Vorkommen von Land- und Süßwasser-Conchylien, welche mit den lebenden der Umgegend identisch sind, vermengt mit antediluvianischen Säugethiere-Ueberresten, daß letztere nicht mehr in ihrer primitiven Lagerstätte eingebettet sind, sondern durch eine spätere Katastrophe eine secundäre Ablagerung erlitten haben.

Es nöthigt uns, wie auch ein schottischer Gelehrter in Blackwoods Magazine [2] bemerkt hat, nichts zur Annahme, daß jene Kieselwaffenverfertiger und die tertiären Thiere Zeitgenossen gewesen sein mußten. Die Elephanten und Flußpferde konnten bereits ausgestorben und geologisch beerdigt gewesen sein, als ungestüme Wasserkräfte ihre Gräber wieder aufrissen, die alten Schichten durchwühlten, die Kiesel-

---

[1] Allerdings wurde im Sommer 1864 in einer Kiesgrube daselbst ein ganzer menschlicher Schädel gefunden; aber „es ist noch nicht völlig entschieden, ob eben diese Kiesschicht nicht etwas jünger sei, als die eigentliche Lagerstätte der Elephanten- und Rhinocerosreste". Oscar Schmidt, Das Alter der Menschheit. Wien 1866. S. 14. Vgl. S. 15. 16.

[2] Vgl. Ausland. 1860. S. 1096 ff. Vgl. Lartet in der Bibliothèq. universelle. Genèv. 1860. Arch. VIII. 194.

werkzeuge hineinmengten und nun beides als geologische Synchronismen zusammen schichteten. Wenigstens ist die Bildung des Muttergesteins unter stürmischer Erregung des Wassers erfolgt, denn die Flöße liegen nicht in regelmäßigen Bändern, nicht sortirt wie bei allmählichen ungestörten Niederschlägen, sondern ihre Flächen neigen sich nach allen Strichen des Kompasses und in Winkeln von 30—40° zum Horizont. Endlich sind auch noch die Quarzblöcke dazwischen gebacken, die manchmal einen Fuß im Durchmesser, und Flächen von drei Fuß Länge und ebenso viel Breite besitzen. Die Kieselwerkzeuge selbst sind bisweilen so stark abgerieben und beschädigt, daß nur leise Spuren menschlicher Industrie noch erscheinen.

Aber die Gleichzeitigkeit dieser „Werkzeuge" mit den tertiären Thieren zugegeben, was beweist das? Es beweist das nur, daß der Mensch so alt ist wie die nordeuropäischen Dickhäuter, oder vielmehr, daß diese so jung als die Menschen gewesen sind, denn die Zeitrechnung der Geologie ist, wie wir bereits aus dem Begriffe der Leitmuschel gesehen, eine relative, keine absolute[1]. Man würde also höchstens wissen, daß Mammuthe das Auftreten des Menschen noch erlebt haben. Aber wie lange Zeit es braucht, bis Thiergeschlechter aussterben, sagt uns kein Zoolog. Es kann dieß auch außerordentlich rasch erfolgen[2]. An einen Wechsel des Klimas brauchen wir hiebei nicht nothwendig zu denken, denn der sibirische Mammuth war, wie Ch. Lyell nachgewiesen, mit einem Pelz bekleidet.

Es übrigt uns noch, das Ergebniß der Alluvial-Bildung zu erörtern, welche C. Vogt in breiter Behaglichkeit

---

[1] Vogt, a. a. O. II. S. 81. O. Schmidt, a. a. O. S. 5.

[2] Ueber ausgestorbene Thiere in den letzten Jahrhunderten vgl. Quenstedt a. a. O. S. 244.

darstellt, was uns unwillkürlich an Göthe's Wort erinnert. „Das Schrecklichste", sagt dieser [1], „was man hören muß, ist die wiederholte Versicherung: die sämmtlichen Naturforscher seien hierin derselben Meinung. Wer aber die Menschen kennt, der weiß, wie das zugeht. — Tüchtige, kühne Köpfe putzen durch Wahrscheinlichkeit eine solche Meinung heraus; sie machen sich Anhänger und Schüler; eine solche Masse gewinnt eine literarische Gewalt. Hundert und aber hundert wohldenkende Männer, die in andern Fächern arbeiten, was haben sie Klügeres zu thun, als jenen ihr Feld zu lassen und ihre Zustimmung zu Allem dem zu geben, was sie nichts angeht? Das heißt man alsdann allgemeine Uebereinstimmung der Forscher.

Schon hab' ich manches Credo verpaßt;
Mir sind sie alle gleich verhaßt,
Neue Götter und Götzen."

Ueber Morlot's Berechnung des Alters der Pfahlbauten äußert sich A. Wagner also: „Die Voraussetzungen, von denen der Calcul ausgeht, muß ich für so völlig grundlos und willkürlich erklären, daß ich höchlich darüber verwundert bin, wie Jemand sie im Ernste zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Betrachtung nehmen kann. So können die obern 4 Fuß des Schuttkegels in eben so vielen Minuten, als Morlot für sie Jahrhunderte annimmt, angeschüttet worden sein. Das Vorkommen der römischen Münzen beweist nichts für das Alter der Schuttmasse selbst; denn letztere (ein Resultat der Anschwemmungen durch Fluthen) kann dieselben in viel späterer Zeit mit sich fortgeschleppt und abgelagert haben. — Ebenso wenig läßt sich der Jahresbetrag in der Bildung eines Torflagers mit Evidenz

---

[1] Göthe als Naturforscher in K. von Raumer's Kreuzzügen. I. S. 70.

numerisch ausdrücken; „man sah abgestochene Torfmoore nach 30 Jahren bis auf 5 Fuß Dicke wieder anwachsen." (Burmeister a. a. O. S. 247.)

Die Ablagerungen des Nils sind die am wenigsten unregelmäßigen; aber doch gesteht Burmeister, daß seine Thätigkeit im Laufe der Jahrhunderte sich vielfach geändert haben mag. Es ist daher von vornherein unmöglich, seine Anschwemmungen als Grundlage zu irgend welcher Berechnung zu benutzen, noch weniger aber für Bildung anderer Delta's. Selbst wenn derartige Ablagerungen in den letzten Jahrhunderten gleichmäßig vor sich gingen, so kann dieß keinesfalls zu dem Schlusse berechtigen, daß die Gleichmäßigkeit immer stattgefunden, und dieselben Kräfte immer in derselben Weise gewirkt haben; die Fluth und die Ablagerungen aber sind sehr verschieden in den verschiedenen Jahren, und darum ist, wie Lyell bemerkt, jede Berechnung höchst unzuverlässig [1]. Zu Puzzuoli bei Neapel kommen Schichten vor, welche Fragmente von Sculpturen, Töpferwaaren und Bautrümmer mit unzähligen Muscheln enthalten; die oberste dieser Schichten ist 20 Fuß über dem Spiegel des Meeres; ihre Erhebung datirt nachweisbar aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts [2]. — Lyell nimmt für die allmähliche Erhebung des Landes und angrenzenden Meerbodens von Norwegen und Schweden — namentlich gegen das Nordcap zu — 5 Fuß für das Maß eines Jahrhunderts an. —

So haben denn auch die Berechnungen der französischen Gelehrten Cuvier und Deluc gerade auf Grund der

---

[1] Geologie, deutsch von B. Cotta. I. S. 160. Ueber das Mississippi-Delta sagt er: Die Data für eine solche Berechnung sind bis jetzt noch zu unvollständig. Mit ihm stimmt Bischof überein.

[2] Derselbe a. a. O. I. S. 155.

Deltabildungen, des Vorrückens der Dünen und des Wachsthums der Torfmoore und Muränen das entgegengesetzte Resultat geliefert: daß nämlich die Oberfläche unserer Erde eine Umwälzung erfahren habe, die nicht älter als 5—6000 Jahre ist [1]. — Brémontier wies sogar nach, daß die Dünen im Departement der Landes jährlich 60—72 Fuß vorrücken [2]. Wir legen jedoch nicht allzuviel Gewicht auf derartige Angaben, wo Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit steht. Was aber Vogt's Berechnung des Alters des zu New-Orleans bei 16 Fuß Tiefe aufgefundenen Schädels amerikanischer Race betrifft, so ist gewiß der letztere Umstand seiner Hypothese sehr ungünstig; außerdem muß er vor Allem den Beweis liefern, daß derselbe nicht durch irgend welchen Zufall oder ein Elementar-Ereigniß an seine gegenwärtige Lagerstätte gelangt sei; denn ein Beweis der Art ist in dieser Frage kein Beweis. Lyell legt darum auf dieses Vorkommniß auch keinen Werth. Erst jüngst fand man in den Kieseln des sogen. Durther Diluviums, in einer Tiefe von 5 Fuß, einen marmornen Menschenschädel, offenbar bereits aus der christlichen Zeit [3]. — In Aegypten dagegen, worauf Vogt sich gleichfalls beruft, finden sich Cisternen von 50—100 Fuß Tiefe; schon Herodot berichtet, daß an jenen Stellen, welche vom Nilwasser nicht überschwemmt wurden, Vertiefungen eintraten. Wer beweist, daß die oben erwähnten Scherben nicht schon anfänglich in einer Cisterne, Erdspalte oder Vertiefung lagen? Auch bauten die

---

[1] Cuvier, sur les révolut. du glob. Paris 1825, p. 144. — Deluc, Lettre à Blumenbach, p. 256. Saussure, Voyage dans les Alpes. §. 625.

[2] Cuvier, l. c. p. 61.

[3] Vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialismus. 2. Aufl. 1864. S. 299.

ältern Aegypter, wie in Babylon und Assyrien, in der Regel mit ungebrannten, an der Sonne getrockneten Ziegeln [1]. — Ritter [2] sagt daher das gerade Gegentheil von dem aus, was Vogt als das Resultat der Berechnung bezeichnet: „Man hat aus der durch die jährliche Fluthablagerung des Nils bewirkten Bodenerhöhung berechnet, daß Luxor oder Theben in Oberägypten erst um 1400 v. Chr. erbaut sei, und daß überhaupt das Alter des Nilthals nicht über 2960 Jahre v. Chr. hinaufreichen kann." —

Fassen wir uns kurz:

1) Die Geologie vermag immerhin nur das relative, nicht das absolute Alter des Menschengeschlechtes anzugeben.

2) Selbst hier sind die Berechnungen auf Grund der jährlichen Anschwemmungen und Hebungen äußerst unsicher. Quenstedt, Epochen der Natur S. 826, **Fergusson**, Quarterly Journal of the geological society. 1863. p. 327, Franz Maurer, Ausland 1864. S. 914 ff. weisen nach, daß solche Anschwemmungen und Hebungen ungleich rascher vor sich gehen. Namentlich Maurer führt eine lange Reihe von Beispielen an.

3) Ebenso wenig läßt sich die Torfbildung als Zeitmesser gebrauchen; denn „zur Berechnung der vertikalen Zunahme des Torfes fehlt bis jetzt jeglicher Anhaltspunkt", gesteht Vogt (II. S. 153). Vgl. Quenstedt, Epochen der Natur S. 793. Das im Jahre 1864 im Torfmoore von Westerschnabek im Sundewitt gefundene Schiff von 36 Schritt Länge mit römischen Münzen u. s. f. war von seinem höchsten Rand an noch 5' tief unter dem Moor.

4) Ueber das Alter der Pfahlbauten und ihrer Bewohner hat „weder Keller, noch Desor, noch Baer, noch Lyell, noch

---

[1] **Wilkinson**, Anc. Egypt. III. p. 316.

[2] Afrika I. S. 843—846.

irgend ein dänischer Alterthumsforscher es gewagt, eine Hypothese aufzustellen. Morlot's Versuch hat sich als ganz ungenügend bewiesen. Was soll man hingegen zu den luftigen Hypothesen und leichtfertigen Combinationen von Männern sagen, die kühn phantastische Theorien aufstellen?"[1] Jedenfalls ist die strenge Scheidung in Stein-, Bronze- und Eisenperiode unstatthaft, und „in keinem Falle kann von einer vorsündfluthigen oder vorhistorischen nordeuropäischen Cultur in unberechenbarer Ferne die Rede sein"[2].

II.

Die Sündfluth.

Nirgends findet sich eine so große Uebereinstimmung der Völker, als in den Erinnerungen an die Sünd- (Sint[3]) fluth. Es ist dieß um so auffallender, da gerade von ihr,

---

[1] Augsb. Allgem. Zeitung 1864. Nr. 365. Beil. Lisch, Jahrbüch. für mecklenburg. Alterthumskunde 1865. S. 81. Vgl. die ausführliche Darstellung von Reusch, Chilianeum 1864.

[2] F. Maurer a. a. O. S. 995. Er setzt sie auf 800—500 v. Chr. Aus den „Pfahlbaufunden des Ueberlinger See's beschrieb. v. Haßler", Ulm, 1866 ergibt sich, daß die Pfahlbauten dauerten bis Ende der Römerzeit (3—4 Jahrh. n. Chr.). Auch die Erzgeräthe weisen in Ornamentik und Technik auf eine Berührung mit den Römern hin, gehen darum höchstens bis zum 6. oder 7. Jahrh. v. Chr. hinauf, der Blüthezeit Etruriens. Aber auch die, weil mehrentheils Steine und Knochen gefunden werden, als die ältesten angenommenen Bauten zeigen Spuren eines Verkehrs mit der Ostsee (Bernstein) und mit Asien (Nephrit), gehen darum nicht über das 10—12. Jahrh. v. Chr., der Zeit der phönicischen Handelszüge, hinauf. Vgl. Augsb. Allgem. Zeitung 1866. Nr. 90 Beil. In den Marschen des Euphrat, am Tsad-See in Centralafrika, auf Borneo finden sie sich noch heute. Venedig ist der größte Pfahlbau.

[3] Sint (Sin) = allgemein, wie noch in „sintemal".

wie sie in den Sagen der Völker auftritt, am wenigsten gesagt werden kann, sie sei das Resultat rein subjectiver Reflexion und spielender Phantasie, das im Spiegelbild der Mythe plastisch erscheint. Es kann für deren Ursprung gar kein anderer Grund als eben nur die historische Wirklichkeit gedacht werden, welche letztere als integrirendes Moment der Mythe überhaupt von den gewiegtesten Forschern[1] anerkannt wird. Von den Sündfluthsagen gilt ganz besonders das tiefsinnige Wort des M. Claudius[2]: „Wie die Kinder eines Vaters hat zwar eine jede ihr eigenes Gesicht, aber alle haben gewisse Familienähnlichkeiten. Was die Kinder Verschiedenes haben, das haben sie, denke ich, ein jedes von sich; was sie aber alle gemein haben, das haben sie vom Vater."

In Westasien finden wir die babylonische[3], phönicische[4], phrygische[5], syrische[6] Fluthsage; in Ostasien die persische[7], chinesische[8], indische[9]. Bei den Hellenen die Sagen von

---

[1] Buttmann (Mytholog. I. S. 247) erklärt „das Luftgebilde der Sage" als „durchzogen von historischen Adern, die wir noch jetzt nicht ohne Ausbeute bearbeiten." „Die Verknüpfung des Geschehenen und Gedachten," bemerkt Otf. Müller (Prolegom. zur Mytholog. S. 70) „findet bei den meisten Mythen statt."

[2] Wandsb. Bot. Thl. VII. S. 105.

[3] Berosus ed. Richter p. 52 sq. Syncell. Chronograph. p. 29.

[4] Joseph. Antiqu. I. 4. Sanchuniathon ed. Orelli p. 32.

[5] Vgl. Buttmann, über den Mythus der Sündfluth. Berlin 1819. S. 25 ff.

[6] Lucian. De Dea Syr. c. 12. 13.

[7] Bundehesch. 3. 7.

[8] Klaproth, Asia polyg. p. 12.

[9] Bopp, die Sündfluth nebst drei Episoden des Mahabârata. Berlin 1829. S. 111.

Ogyges und Deukalion, die attischen, thessalischen, phokischen, samothrakischen Stammsagen[1]. Die Sagen der Aegypter[2] und Mexicaner[3] stimmen bis auf den ausgesandten Vogel mit dem biblischen Bericht zusammen; hiezu kommen die Sagen der Peruaner[4], die von Tahiti[5] und vom Orinoko, von den Bewohnern Nordamerika's, den Japanesen[6], Celten[7] und Germanen[8]. „Es gewähren", sagt A. von Humboldt[9] „diese alterthümlichen Sagen des Menschengeschlechtes, die wir gleich den Trümmern eines großen Schiffbruches über den Erdtheil zerstreut antreffen, dem philosophischen Forscher der Geschichte der Menschheit das höchste Interesse; überall stellen die kosmogonischen Ueberlieferungen der Völker die gleichartige Gestaltung und Züge der Aehnlichkeit dar, die uns zur Bewunderung hinreißen. So mancherlei Sprachen, welche völlig vereinzelten Stämmen anzugehören scheinen, überliefern uns die nämlichen Thatsachen. Das Wesentliche der Angaben über die zerstörten Stämme und über die Erneuerungen der Natur ist nur wenig abweichend; jedes Volk aber ertheilt ihnen sein örtliches Colorit. Auf den großen Festlanden, wie auf den kleinsten Inseln des stillen Oceans

---

1 Buttmann a. a. O.

2 Plat. Timaeus p. 25. Diodor. I. 10.

3 Clavigero, Geschichte von Mexico I. S. 344.

4 Ders. II. S. 281. Vgl. über die südamerikanischen Sagen A. v. Humboldt, Reise in die Aequinoctial-Gegenden. III. Thl. S. 406 ff. Ansichten der Cordill. S. 26 ff. Prichard a. a. O. IV. Thl. S. 552 ff.

5 W. Ellis, Polynesian Research. Lond. 1830. I. p. 57.

6 Stuhr, Religion. d. Orients. S. 41 ff.

7 Mone, Nordisch. Heidenth. II. S. 491.

8 Edda, Dämasage c. 6. Vgl. Lüken, die Traditionen des Menschengeschl. S. 170 ff.

9 A. a. O. III. S. 408.

ist es jedesmal der höchste und nächste Berg, auf den sich die Ueberreste des Geschlechts der Menschen gerettet haben. — Wer die mexicanischen Alterthümer aus den Zeiten, welche der Entdeckung der neuen Welt vorangingen, aufmerksam erforscht, wer mit dem Innern der Wälder des Orinoko, mit der Kleinheit und Vereinzelung europäischer Einrichtungen und hinwieder auch mit den Verhältnissen der unabhängig gebliebenen Völkerstämme bekannt ist, der kann unmöglich versucht sein, die bemerkten Aehnlichkeiten dem Einfluß der Missionarien und des Christenthums auf die National-Ueberlieferungen zuschreiben zu wollen."

Die historische Thatsache steht demnach fest: überall ist es eine Vertilgungsfluth, ein einziges Menschenpaar, das gerettet wird, ein Schiff, in das es sich birgt, ein Berg, auf dem es sich niederläßt; der Vögel, die ausgesandt werden, selbst des Regenbogens ist gedacht. Die Darstellung der Genesis trägt überdieß ganz den Charakter eines Tagebuches, es ist eine historische Urkunde im allereigentlichsten Verstande. Wir läugnen keineswegs, daß bei der Frage nach dem Wie? sich Schwierigkeiten ergeben, ja daß auf manche Frage wir gar keine Antwort haben. Dieß beweist jedoch nur, wie unzulänglich unsere Vorstellungen sind von Zuständen, welche mit den gegenwärtigen so wenig Analogie haben, widerlegt jedoch mit nichten die historisch constatirte Thatsache. Steht es ja doch geologisch fest, daß die dritte (gegenwärtige) Periode der Schöpfung mit der Diluvialbildung durch das plötzlich eingetretene Sinken der Temperatur eingeleitet wurde, und mit dem Eintritt des Zonenunterschiedes und dem Erscheinen des Menschen beginnt [1]; die Ursache dieses schnellen Wechsels, sowie der Diluvialbildung ist bis jetzt noch nicht erklärt, und es kann die

[1] Burmeister a. a. O. S. 242. 276 ff.

Wissenschaft hierüber nur Vermuthungen aussprechen[1]. Hier stößt sie „an ein ungelöstes Räthsel“[2]. Zur Verständigung jedoch gegenüber so manchen unverständigen aber landläufigen Einwendungen diene in Kürze Folgendes:

1) Nach Einigen fordert die Schrift Allgemeinheit der Fluth nicht für die Erde als solche, sondern nur für die damals bewohnte Erde[3].

2) Auch die paarweise Aufnahme „alles Fleisches“ ist nach Einigen auf eine gewisse Relativität zu beschränken, nämlich auf jene Thiere, welche in irgend welcher Beziehung zum Menschen standen, während die außer seinem Gesichtskreis befindlichen nicht erwähnt werden. Denn das Thier leidet mit dem Menschen um des Menschen willen die Strafe[4].

3) Außerdem können wir nicht die verschiedenen Mittel bemessen, deren sich die Vorsehung bediente, um viele Thierarten zu erhalten, ja wir können mit Fug annehmen, daß viele Landthierarten auch außerhalb der Arche erhalten wurden[5]. Zudem ist die Naturwissenschaft nicht im Stande, die Zahl der Thierpaare zu bestimmen, von denen die jetzige Thierwelt abstammt.

---

[1] La géologie ignore les combinaisons d'effets, qui ont composé aux climats ces vicissitudes; elle n'explique qu'imparfaitement les exhaussemens et les submersions successifs du continent. A. Maury (Rev. d. deux Mond. 1860. p. 634).

[2] Ulrici, Gott und Natur. S. 278. Burmeister (a. a. O.) glaubt zur Erklärung der Diluvialbildung große und plötzlich eingetretene Ueberschwemmungen annehmen zu müssen.

[3] Andere dagegen widersprechen, da eine 15 Ellen über den 16,000 Fuß hohen Ararat gehende Fluth unmöglich eine partielle sein konnte.

[4] Pianciani l. c.

[5] Delitzsch a. a. O. S. 252. Pianciani, Cosmogonia naturale comparata col. genes. (Civ. Catt. N. 301. p. 30), welcher die Gründe hiefür ausführlich entwickelt.

4) Wenn gleich die meisten Geologen der Gegenwart die Diluvialfluth für ein von der Sündfluth verschiedenes Ereigniß halten, so hat doch die Wissenschaft die Unmöglichkeit letzterer nicht nur nicht dargethan, sondern durch vielfache Analogien bestätigt [1].

---

[1] Burmeister a. a. O. Vogt, Lehrbuch der Geologie. I. S. 622. Beudant, Cours élément. de Géolog. p. ult. Elie de Beaumont bei Pianciani l. c. Für die Identität des Diluviums mit der Sündfluth sprechen R. Wagner Naturgesch. des Mensch. 1831. II. S. 31. Buckland, Reliquiae diluvian. p. 221 sqq. Cuvier, Discours sur les révolut. du globe ed. 6. p. 290. C. v. Raumer, Lehrbuch der Geographie I, §. 29.

Sechster Vortrag.

Urzustand und Paradies.

Urzustand und Erlösung. — Der erste Mensch nach Schrift- und Kirchenlehre. — Er erscheint nur als Erwachsener. — Die Hypothese des Materialismus. — Der sogenannte Naturzustand des Menschen. — Die Lehre vom Fortschritt. — Die Ueberlieferungen über den ersten Menschen. — Sie bestätigen die Schriftlehre. — Einsprache des Pantheismus. — Lösung. — Die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Entwicklung der in ihr liegenden Momente. — Das Paradies. — Uebernatürlicher Charakter des Urzustandes. — Die protestantische und jansenistische Doctrin. — Die Ordnung der Natur und Gnade nach Schrift und Kirchenlehre. — Nähere Bestimmung von Natur und Gnade. — In dem katholischen Dogma die Vermittlung der Gegensätze des Rationalismus und Pantheismus. — Bemerkungen.

In freier Liebe hat Gott die Welt geschaffen, zur Darstellung seiner Herrlichkeit, und den Menschen in ihr nach seinem Ebenbilde. Was eine tiefsinnige Naturbetrachtung früherer Jahrhunderte aussprach, das haben die Forschungen der Wissenschaft und die Ergebnisse der Geologie von Neuem und unbestreitbar bestätigt: Der allmächtige Gott hat die Elemente, die Thiere, die Planeten und den Himmel für unsern Leib, den Leib für die Seele, die Seele aber für

sich selbst gemacht[1]. Was der Leib für die Einzelnen, das ist diese Erde für das gesammte Geschlecht[2]. Vom Anfange an waren die Elemente zur Herstellung einer gesetzmäßigen harmonischen Einigung und Gliederung angelegt und bestimmt; in regelmäßig fortschreitender Entwicklung ging der Kosmos von seinem niedersten und einfachsten bis zum höchsten und vollendetsten Gebilde hervor. Die Creatur in ihren verschiedenen Stufen, Ordnungen und Reichen ist aus Gottes Hand hervorgegangen; zuletzt der Mensch, um in der Erkenntniß und dem Bekenntniß Gottes sich zu Ihm, dem Ursprunge seines Lebens und der Quelle seiner Freude, empor zu schwingen, die Natur aber zu sich, ihrem Herrn und Könige, herauf zu heben.

Dieß ist die Ordnung der Natur, wie sie der Idee der Creatur als solcher entspricht und aus deren Wesen hervorgeht; doch sie bezeichnet nicht das volle Maß der göttlichen Liebe. Eine höhere, innigere Verbindung des Menschen mit Gott, als dieser durch das natürliche Licht seiner Intelligenz und durch die natürliche Kraft seines Willens zu erreichen vermag, bildete den Urzustand unsers Geschlechtes; Gott, der in der Schöpfung die Natur in's Dasein gerufen, schmückte das in's Leben getretene Geschlecht mit einer noch edleren, herrlicheren Gabe, der Gnade, die eine neue, übernatürliche Ordnung, einen unmittelbaren Wechselverkehr, eine geheimnißvolle Einigung Gottes mit dem Menschen begründete. Durch sie nahm das Geschöpf Antheil an dem Leben seines Schöpfers selbst; seiner Erkennt-

---

[1] Der hl. Bernardin von Siena (Opp. Tom. III. p. 274).

[2] Wenn die Natur nichts zwecklos thut (ἀτελές) noch umsonst (μάτην), bemerkt schon Aristoteles (Politic. I. 4), so kann sie nur um des Menschen willen dieses All hervorgebracht haben. Vgl. S. 192.

niß, vom göttlichen Geiste erleuchtet und wunderbar erhoben [1], ward ein tieferes Verständniß der Natur und der Gottheit; sein Wille war mit übermenschlicher Liebe zu ihm hingewendet [2], und seine Seele strahlte in einer übernatürlichen Schönheit [3], dem Abglanz der göttlichen Schönheit selbst, die in ihr ausgegossen war. Und dieses heilige, selige, göttliche Leben, in das die Seele des ersten Menschen ganz getaucht war, floß über auf seinen Leib wie auf die gesammte ihn umgebende Natur; diese wie jener waren ihm unterthan. Frei von Krankheit, Mühsal, Schmerz und Tod war der Leib ihm keine drückende Last, keine hemmende Schranke, sondern nur das reine, gefügige Werkzeug des Geistes. Sein leibliches Leben war Ausdruck, Erscheinung und Vehikel des Geistes, das die sinnliche Begier, „das Fleisch, das gelüstet gegen den Geist", nicht kannte, was nun den Menschen so tief beugt und demüthigt.

Dieß ist die Lehre der Kirche [4] von dem Urzustand und

---

[1] Die Kirche spricht darum (Prop. Baj. XXI.) von einer „sublimatio et exaltatio."

[2] Prop. XXIII. ...supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut Deum ... supernaturaliter coleret.

[3] λαμπροτέρους χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως Cyrill. Alex. Contr. Anthropomorph. c. 2.

[4] Concil. Trident. Sess. V. Can. 1: Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. Cf. Catech. Rom. P. I. C. II. Qu. 19: Zuletzt bildete Gott den Leib des Menschen aus Lehm der Erde in der Art und Weise,

der ursprünglichen Bestimmung unseres Geschlechtes. Ihr steht der Materialismus und Rationalismus gegenüber. Jener läßt den Menschen, das Product der Materie, allmählich aufsteigend und durch die verschiedenen Stufen des organischen Lebens hindurchgehend, zur Entwicklung kommen; der Zustand thierischer Wildheit und Rohheit oder wenigstens kindischer Unmündigkeit ist demnach der primitive des Menschengeschlechts. Dieser, nach dem Vorgange von Pelagius[1], läugnet die übernatürliche Bestimmung des Menschen, erkennt nur Natur, nicht Gnade an, und in jener die Anlage zur religiös-sittlichen Entwicklung, keineswegs aber einen von Gott unmittelbar gesetzten Anfang eines höheren, übernatürlichen Lebens.

Wir sehen, die Lehre von der Erlösung, das Centraldogma des Christenthums, empfängt ihre ganze Bedeutung hieraus; denn im Systeme des Pelagianismus und Rationalismus wird sie überflüssig, und der Erlöser selbst mit der ganzen Summe seiner Gnade sinkt herab zu einem ohn-

---

daß der Leib nicht kraft seiner natürlichen Beschaffenheit, sondern durch göttliches Geschenk unsterblich und den Leiden nicht unterworfen war. Was aber die Seele angeht, so schuf er sie nach seinem Bild und Gleichniß und gab ihr Freiheit des Willens. Ueberdieß ordnete er die Bewegungen des Gemüthes und die Begehrungen so in ihm, daß sie stets der Vernunft gehorchten. Sodann fügte er die wunderbare Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und setzte den Menschen als Herrn der übrigen Geschöpfe ein.

[1] Britischer Mönch, verurtheilt auf der Synode von Carthago im Jahre 418. Die Menschen, lehrte er, werden in demselben Zustande geboren ohne Sünde und ohne Tugend gleich Adam; der Tod würde daher auch ohne Adams Sünde eingetreten sein. Wenn er das Wort Gnade gebrauchte, so faßte er es mißbräuchlich von der natürlichen Anlage zur Sittlichkeit durch Vernunft und freien Willen, oder verstand darunter Christi Wort und Beispiel.

mächtigen Tugendbeispiel gleich Sokrates, Confucius und Çakya-Muni.

Folgen wir der Lehre der Schrift und Kirche, so trat der erste Mensch[1] als Erwachsener in diese Welt ein. Aber auch jede tiefere Philosophie wie historische Forschung muß in ihren Resultaten auf sie zurückkommen. „Denn schon nach der Ordnung der Natur", wie der hl. Thomas[2] bemerkt, „ist das Vollkommene früher als das Unvollkommene, die Wirklichkeit vor der bloßen Möglichkeit, da nur durch das, was bereits Wirklichkeit hat, das Mögliche wirklich werden kann. Was aber von Gott am Anfange geschaffen wurde, das sollte nicht bloß für sich ein Dasein haben, sondern auch Anderem das Dasein geben; und darum wurde es in dem Zustande der Vollkommenheit geschaffen, in welchem es Princip des Anderen werden konnte. Der Mensch ist aber Princip des Anderen nicht bloß durch die leibliche Zeugung, sondern auch durch den Unterricht und die Leitung des Anderen. Wie darum der Mensch im Stande leiblicher Vollkommenheit in's Dasein trat, um alsbald sich fortpflanzen zu können, so war dieß auch in Bezug auf seine Seele der Fall, um alsbald im Stande zu sein, Andere zu unterrichten und zu leiten."

Fügen wir zu diesem Worte eines der größten Denker der Vorzeit die Ausführung eines neueren Forschers[3]: „Entweder hat der Mensch angefangen zu existiren als Kind oder als Erwachsener. Ich meinerseits nehme keinen An-

---

[1] Adam (von אֲדָמָה, der Erdene) wie homo von humus nach Lactant. Inst. div. II. 10.

[2] Summ. Theolog. I. Qu. XCIV. Art. 3. Cf. Cyrill. Alex. In Joan. 1, 9.

[3] Barthélemy Saint-Hilaire (Journ. d. Sav. 1862. p. 608).

stand zu behaupten, daß der Mensch als Erwachsener in's Leben trat und so vollkommen als möglich war. Der Grund hievon ist sehr einfach. Der erwachsene Mensch konnte fortleben und sich erhalten, während er als Kind nothwendig hätte zu Grunde gehen müssen. Ich sage nicht, daß die Schöpfung eines Erwachsenen begreiflicher ist als jene eines Kindes; dieß ist sie so wenig in dem einen wie in dem andern Falle, aber im ersteren konnte er fortleben und sich fortpflanzen; im zweiten, auf sich beschränkt, mußte er untergehen. In jenem Falle ist nur ein Dunkel, oder, wenn man will, nur ein Wunder; im zweiten Falle ist die Geburt und die Fortdauer etwas Unbegreifliches.

„Die Wissenschaft, von der Logik geführt, gibt darum die nämliche Lösung dieser Frage wie die Genesis; nicht weil es der Glaube sagt, sondern weil die Vernunft dieß so fordert. Ich weiß recht wohl, daß Einige dem widersprechen und durchaus nichts Uebernatürliches annehmen wollen. Allein man mag was immer für einen Standpunkt einnehmen, so ist doch höchst evident, daß die Dinge am Anfange nicht waren, wie sie jetzt sind. Die Geologie hat bewiesen, daß es eine Zeit gab, wo der Mensch auf der Erdoberfläche noch nicht erschienen war, und daß er erst in einem bestimmten Zeitmoment auf ihr auftrat. Ist es begreiflich, daß er unter Umständen auftrat, welche ihm eine Fortdauer unmöglich machten?

„Was vom Ursprunge des Menschen gilt, gilt nicht minder von dem Ursprunge eines jeden andern Wesens, des schwächsten Insects oder der niedrigsten Pflanze, wie von jenem der Welten, welche über unsern Häuptern kreisen. — Ueberall findet sich etwas, was über die Natur (wie wir sie jetzt kennen) hinaus geht. Nur muß man sich entschließen, gewisse Probleme auf einem anderen Wege zu lösen, als dem der Empirie und der Beobachtung, was unmöglich ist. Und

zu diesen gehört die Frage nach dem Ursprung aller Dinge; es ist nur Feigheit, auf ihre Lösung zu verzichten, unter dem Vorwande, eine weise Zurückhaltung beobachten zu wollen. Die Frage nach dem ersten Anfange und Urzustand ist unvermeidlich, und es führt zu nichts, wenn man ihr ausweichen will.

„So nehmen denn auch die erklärtesten Gegner des Uebernatürlichen an, daß die ersten Menschen, von denen die Sprache ausgegangen ist, unter Bedingungen lebten, die von denen, unter welchen wir leben, sehr verschieden waren. Sie standen in Beziehungen zur Natur, in welchen wir nicht mehr stehen."

In der That, Mann und Weib des Urzustandes können nicht als hülflose Kinder gedacht werden. Wer hätte sie genährt und auferzogen? „Wenn wir es versuchen wollten, uns den ersten Menschen als Kind geschaffen und allmählich seine physischen und geistigen Kräfte entfaltet zu denken, so könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche Hülfe zu leben vermochte" [1]. Oder entwickelt sich der Mensch wie die Bestie, die durch ihren mehr oder weniger kunstreichen Instinct, sowie durch die natürliche Beschaffenheit ihres Leibes und der sie umgebenden Natur bald nach der Geburt Nahrung, Kleidung, Schutz und Waffe gegen ihre Feinde empfangen hat? [2] Ihm hat die Natur die Hand und den Verstand gegeben, wie schon Aristoteles [3] gesagt hat; das ist weniger als das Thier empfing, wenn wir uns den Menschen als hülfloses Kind denken, das erst nach einer langen Reihe von Jahren seine volle Entwicklung und Zeugungsfähigkeit erhält; das ist

---

[1] M. Müller, Die Wissenschaft der Sprache S. 295.
[2] Vgl. I. B. 1. Abth. S. 319 (304).
[3] De Anim. III. 8.

aber unendlich mehr, als das Thier hat, wenn der gebildete Verstand die Hand als „Werkzeug aller Werkzeuge“ leitet und gebraucht.

Wie demnach können, müssen wir uns den Menschen im Urzustande denken? Offenbar nur als reifen Jüngling, als zeugungs-, lehr- und bildungsfähigen angehenden Mann. Wenn auch Fische, Lurche und Kerfe durch Eierbildung entstehen konnten, so ist dieß kaum anzunehmen beim Menschen, wie bei allen Säugethieren und selbst bei den Vögeln, weil diese alle der Mutterliebe und Mutterpflege bedürfen, und nur durch diese ihre Nahrung erhalten. Der Mensch muß wie Minerva gerüstet aus dem Haupte Jupiters hervorgesprungen sein. An einem schönen Morgen, sagen alte Ueberlieferungen, erwachten die ersten Menschen in jugendlichem Lebensalter zum Tageslicht[1].

„Diese Art der Schöpfung (durch generatio aequivoca)“ sagt Guizot[2], „würde nur Kinder in der ersten Stunde und in der ersten Lebensphase nach der Geburt hervorbringen können. Niemand hat jemals behauptet oder behaupten können, daß der Mensch, das heißt Mann und Frau, auf dem Wege der generatio aequivoca je hat völlig ausgebildet und erwachsen, im Besitze seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten hervorgehen können oder hervorgegangen ist, wie das griechische Heidenthum Minerva aus dem Haupte Jupiter's hat herausspringen lassen. Und doch konnte nur unter dieser Bedingung allein es geschehen, daß der Mensch zum ersten Mal auf der Erde hat können erscheinen, sich fortpflanzen und das Menschengeschlecht gründen. Man stelle sich den ersten, so im Zustand der Kindheit geborenen Menschen vor, lebend, aber ohne Geschick, unentwickelt, unfähig

---

[1] A. Zeune, über Schädelbildung. Berlin 1846. S. 8.
[2] L'Église et la société chrétienne en 1861. p. 27.

sich selbst zu helfen, zitternd und weinend, ohne Mutter, die ihn versteht und nährt! So allein nur kann der erste Mensch beschaffen sein, den die generatio aequivoca hervorzubringen vermöchte. Augenscheinlich aber ist das Menschengeschlecht auf diese Weise nicht auf die Erde gekommen." Das ist auch die Tradition aller Völker; nie geben sie dem ersten Menschen ein Elternpaar; als geharnischter Mann ersteht er aus der Erde oder steigt als Göttersohn auf diese Welt nieder. „Man denkt sich in mythischer Ehe mit dem Geiste des Himmels den weiblichen Genius des Staubes, des Schlammes, der Erde — eine Erdnymphe, Erdgöttin, eine Naturmutter oder irgend ein Urwasser, irgend eine Urerde. Das ist dann die Einsenkung des ewigen Geistes in den zusammengesetzten Stoff. Diese Tradition, wie sie sich auch gestalte, in wie zarter oder in wie roher Form sie auch erscheine, ist ein Product eines außerordentlichen Tacts. Der Mensch zeigt sich hier als Mensch, im Selbstbewußtsein seiner Entfremdung von der Thierwelt"[1]. In ähnlicher Weise sagt darum der Evangelist[2], indem er die Reihe der Geschlechter von Jesus bis hinauf zu Adam verfolgt, von diesem: Er war Gottes Sohn. Der Zustand kindischer Unbehülflichkeit und Unmündigkeit, der Zustand der allmählich sich entwickelnden und heranreifenden Kindheit gehört der späteren Zeit, der bereits gesetzten Ordnung der Dinge und des Lebens an, wo der Mensch in Folge geschlechtlicher Verbindung als Menschenkind vom Menschen gezeugt und erzogen wird.

Betrachten wir jedoch die Hypothese des Materialismus von dem Zustande thierischer Unmündigkeit und Rohheit, als dem primitiven des Menschengeschlechts, noch näher, so hat

---

[1] Eckstein a. a. O. S. 38.
[2] Luk. 3, 38.

dieselbe nicht nur keine Belege aus der Geschichte für sich anzuführen, sondern diese, wenn überhaupt ihr ein Beweis entnommen werden kann, spricht das gerade Gegentheil hiervon aus. Denn wir kennen Völker von anerkannt besten Anlagen und entschieden kaukasischer Bildung, die noch gar nicht aus diesem sogenannten Naturzustande herausgetreten sind, bei denen sich nirgends eine selbstständige Regung zur Entwicklung bemerklich macht. So weit die Kunde von den meisten dieser culturlosen Naturvölker zurückreicht, ist ihr Bildungsstand nicht bloß stationär [1], sondern geradezu in rückschreitender Bewegung; die kolossalen Bauwerke Peru's, Mexico's und des Mississippi-Gebietes bezeugen durch ihre Ruinen, daß einst eine höhere Cultur in Amerika verbreitet war, von deren Bedeutung die umherschweifenden Indianerhorden nicht einmal mehr eine Ahnung hatten. Hat ja doch gerade dieser stationäre Charakter der Naturvölker vielfach die Ansicht begünstigt, daß sie für Cultur schlechthin unfähig seien. Waitz spricht daher das gerade Gegentheil als das Resultat seiner Untersuchungen aus. „Es hat sich immer wieder bestätigt", sagt er, „daß der Geist des Menschen von Natur keine Tendenz zum Fortschritt und zur Entwicklung in sich trägt. Die moderne idealistische Lehre von der selbstständigen und innerlich nothwendigen Entwicklung des Menschengeistes rein aus sich selbst ist keine nothwendige, ja ist nicht einmal eine mögliche Ansicht, ein Gebilde der Phantasie, das der Eitelkeit des Menschen schmeichelt, indem es den Thatsachen und dem Causalzusammenhang der Culturgeschichte Hohn spricht. Allerdings ist es das Denken des Menschen, welches die Civilisation erzeugt und erhält, aber dieses Denken entsteht nicht durch sich selbst, bewegt sich nicht fort durch sich selbst,

---

[1] Vgl. I. B. 1. Abth. S. 114 (112).

ist nicht die Function eines Geistes, sondern dieses Denken ist die ineinandergreifende und sich gegenseitig tragende Thätigkeit der zusammenlebenden Individuen, erzeugt durch die Umgebung, in die sie gestellt sind, genährt und großgezogen durch die historischen Schicksale, von denen sie ergriffen werden"[1].

Aber auch aus älteren Zeiten kann nicht bewiesen werden, daß aus eigener Kraft ein Volk sich aus dem Zustand thierischer Rohheit erhob. Japan empfing seine Cultur von China, die Germanen von Rom, Rom von Griechenland, dieses endlich von Aegypten und dem Orient.

Uebrigens ist noch nie und nirgends der Mensch im eigentlichen Naturzustande gefunden worden. Ueberall finden wir ihn vielfach entartet und verderbt und darum auch ohne und vor dem Verkehr mit Europäern in Folge seiner Lebensweise, unnatürlicher Laster, Trunk, Sorglosigkeit, nicht nur vielen Krankheiten ausgesetzt, sondern in abnehmender Bevölkerung[2]. Der ideale Naturmensch Rousseau's sowohl wie der Urmensch im Sinne mancher Neueren, die in ihm nur den Uebergang vom Affen zum Menschen sehen, existirt nirgends und hat nicht existirt und ist nichts als eine Fiction, die sich ein Jeder nach seiner vorgefaßten Meinung vom Ursprunge des Menschengeschlechts beliebig ausmalt.

Den Urmenschen kennen wir darum nur aus der Ueberlieferung, nirgends aus natürlicher Erfahrung. Das aber ist gewiß: Der wilde Waldmensch, der wilde Jäger, der wilde Fischer oder ein potenzirter Affe ist der

---

[1] A. a. O. I. S. 474. Wie die mechanische Bewegung keineswegs Eigenschaft der Materie, so ist der Fortschritt ebenso wenig nothwendige Eigenschaft des Geistes aus und durch sich allein.

[2] Vgl. Waitz a. a. O. I. S. 159 ff.

Urmensch nicht. Wo wir auch in der Geschichte hin blicken, in Amerika, in Australien, in Hinterindien, in Süd china, in Afrika, was auch die Stufe seines Geistes, de Zustand seines Gemüthes, die Verfassung seiner Gesellschaft seine Lebensweise und Sitte sein mögen, überall setzt er ii Sagen, Sprache und Gebräuchen ein Jahrtausende Vorangegangenes voraus, von dem er zähe Erinnerungen sich angeeignet hat, und die er entwicklungslos fortbehauptet, abei nicht mehr den Sinn und die eigentliche Natur seiner Sagen, seiner Traditionen erkennend [1].

Fragen wir nun die Ueberlieferungen selbst, so ergibt sich aus ihnen ein Doppeltes. Erstens ist es eine göttliche Offenbarung, welche das gesammte Alterthum und das classische in erster Linie [2] als den Anfang und Grund aller höheren Erkenntniß, den Ursprung aller religiösen und ächt menschlichen Entwicklung bezeichnet haben. Das religiöse Bewußtsein und Leben aller Völker ist wesentlich ein positives; die Religion, wo immer sie erscheint, ruht auf dem Glauben an eine übernatürliche Welt und eine Offenbarung, die dem Menschen durch persönlichen Verkehr mit der Gottheit geworden ist, sowie in dem Vertrauen auf eine übernatürliche geheimnißvolle Einwirkung Gottes — Gnade — die den Häuptern und Vätern des Geschlechtes in reichster Fülle sich erschlossen hatte, aber auch jetzt noch nimmer gänzlich versiegt ist. In nächster Beziehung hiermit steht

---

[1] Vgl. Eckstein a. a. O. L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption; c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrompu en sont également éloignés. Ouvaroff, Sur les mystères d'Eleusis p. 30.

[2] Vgl. I. B. 2. Abth. S. 12 (422).

eine zweite, ebenso unbestreitbare, universelle und constante Thatsache, die Erinnerung an die Lebenseinheit des Urmenschen in Gott und mit Gott, das Andenken an ein „goldenes Zeitalter", welches das classische wie orientalische Alterthum, Dichter und Denker in gleicher Weise festhalten [1]; es sind diese Traditionen, wie selbst Voltaire [2] bemerkt hat, das Fundament der Theologie aller alten Völker. Darum widerlegen sie nicht bloß den Materialismus, sie geben ebenso Zeugniß ab gegen den Rationalismus, welcher eine andere Verbindung des Menschen mit Gott, als durch die natürliche Kraft seiner Intelligenz und seines Willens nicht anerkennt.

Wer die Geschichte einmal für mehr als einen Naturvorgang, wer sie für einen Theil eines großen göttlichen Weltplanes zu halten entschlossen ist, wird auch der Zuversicht sein, daß ihr Lauf vielleicht tiefsinniger sein dürfte, als die einfache Formel des geradlinigen Fortschrittes. Vielleicht enthielte er manche Wendungen, die uns nur dunkel verständlich sind, aber einen lebendig ergreifenden Sinn von unendlich höherem Werthe enthüllen würden, als jene magere Composition einer beständigen Steigerung ohne Katastrophen. Nicht umsonst haben verschiedene Zeiten und Völker mit Andacht und Sehnsucht die Vorstellungen von einem Abfall aus besserem Dasein, vor dem geschichtlichen Leben als Buße und von einer versöhnenden Rückkehr am Ende der Dinge ausgebildet; sie haben dadurch bezeugt, daß dem Geiste, wenn er sein eigenes Sein und Wesen nicht über den Analogien des ungeistigen Daseins vergißt, noch ganz Anderes glaublich ist, als jener Fortschritt, der nichts Verlorenes zu

---

[1] Vgl. Bemerkungen zum sechsten Vortrage.

[2] Quest. sur l'Encyclop.

beklagen hat, sondern alle Güter eigenhändig erst hervorzubringen beschäftigt ist[1].

Oder sollte diese Ausstattung des ersten Menschen und Verleihung höherer Vollkommenheit unmöglich, philosophisch undenkbar sein? Dieß behauptet der Rationalismus, freilich im schneidenden Widerspruch mit sich selbst, indem er die Mittheilung des Daseins und der natürlichen Kräfte der Seele und des Leibes durch den Act der Schöpfung annimmt[2], aber die Möglichkeit einer höheren übernatürlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott durch Verleihung höherer Gaben — Gnade — und Versetzung auf eine höhere Daseinsstufe — übernatürliche Ordnung — läugnet. Ein Grund hierfür kann weder auf Seite Gottes und seiner unendlichen Macht, Weisheit und Liebe, noch auf Seite des Menschen, der zu dieser höheren Ordnung heraufgehoben wird, gefunden werden; vielmehr bietet die Ordnung der Natur die entsprechendste Parallele und den Hinweis auf die Ordnung der Gnade[3]. Dort setzt der Schöpfer ein natürliches Ziel, nämlich die Erkenntniß seiner

---

[1] Lotze, Mikrokosmos III. S. 56.

[2] Bretschneider, Dogmatik I. S. 820 ff.

[3] Vgl. Thom. Aqu. Summ. Theol. I. II. Qu. CX. Art. 2: Creaturis naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus . . Multo magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Die Möglichkeit dieser Erhebung der Creatur liegt in ihrer Creatürlichkeit selbst, d. i. in der Endlichkeit, welche unter Gott stehend durch Gott auf eine höhere Stufe gehoben werden kann. Thom. Aquin. Summ. III. Qu. XI. Art. 1. Suarez T. XIV. P. I. Disp. 32.

aus dem Spiegel der Schöpfung und eine der natürlichen Kraft der sittlichen Menschennatur entsprechende Liebe. Hier beruft er ihn zu einer seine Natur überragenden Ordnung. Es soll der Mensch zu einer Erkenntniß Gottes gelangen, die höher ist als jene durch die Bethätigung seiner vernünftigen Natur; diese und die ihr entsprechende Liebe sollen ihm eine Seligkeit bereiten, welche ein Antheil an der Seligkeit Gottes selbst ist, darum nur diesem natürlich, jeder Creatur aber übernatürlich. Darum verleiht er ihm ein entsprechendes, übernatürliches, neues Princip des neuen Lebens, — die Gnade der übernatürlichen Heiligkeit — welche die Seele ganz durchdringt, sich innigst mit ihr vermählt und diese in einer höheren Weise zur Gottähnlichkeit erhebt.

Doch vernehmen wir eine bei oberflächlicher Betrachtung gewichtig scheinende Einwendung. „In der Bibel", sagt Hegel[1], „wird von einem Paradies erzählt; viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, das sie als ein verlorenes beklagen. Wir müssen dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen; diese Einigkeit des Menschen mit Gott, die Vernünftigkeit, Geistigkeit ist allerdings das Ansich, die wesentliche Bestimmung des Menschen; aber der Begriff, das Ansich ist nicht einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlaufe der daraus hervorgehenden Zustände zu Grund. Indem nun aber die Menschen das, was Begriff, Ansich ist, sich zur Vorstellung bringen wollen, verfallen sie gewöhnlich darauf, dasselbe ... in der Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz, als vergangenen (oder auch künftigen) Zustand vorzustellen, eine mangelhafte Vorstellung, indem sie die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Existenz verkennt. So sollen hier die ersten

[1] Religionsphilosophie I. S. 190 ff.

Menschen ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen gehabt haben. Allein dieß ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt... Nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch in dem sogenannten Stande der Unschuld gehabt haben soll. In Wahrheit ist der erste, unmittelbare Zustand des Willens nicht sowohl ein Zustand der Unschuld, als vielmehr der Begierde, der Rohheit und Wildheit überhaupt ... Das Gute ... ist die Arbeit der Vermittlung, die nichts Unmittelbares sein kann." Welche Bedeutung diese Rede für uns haben kann, ergibt sich schon aus den so eben vernommenen letzten Worten. Trotz aller scheinbaren Vergeistigung und Vergötterung des Menschen in der Weltanschauung des Pantheismus, die wir hier vor uns haben, treibt sie, wie wir früher schon gesehen[1], mit Nothwendigkeit zum rohesten Materialismus hin; hier vor Allem in der Hypothese von der ursprünglichen Wildheit unsers Geschlechtes. Nicht bloß aus metaphysischen und anthropologischen Gründen hat sich uns ihre Nichtigkeit dargethan; die Thatsachen der Geschichte beweisen geradezu das Gegentheil. Außerdem ruht diese ganze Beweisführung auf der willkürlichen Behauptung von dem unversöhnlichen Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit, Individuum und Gattung. Adam aber ist Haupt des Geschlechtes, in ihm fallen Individuum und Gattung, Mensch und Menschheit zusammen, Adam ist nicht bloß ein Mensch, er ist der Mensch; was darum ihm als Individuum zukommt, kommt zugleich der Gattung zu, sein Urzustand, seine Geschichte ist der Urzustand und die Geschichte der Menschheit; die übernatürliche Erhöhung Adams ist die übernatürliche Erhöhung

---

[1] I. B. 1. Abth. S. 208 (199).

des ganzen Geschlechts. In ihm ist die Idee Wirklichkeit, der „Begriff", in die Geschichte eingetreten, steht am Anfange der Geschichte, und in dem Reiche der Erlösten im jenseitigen Leben wird er am Ende aller Geschichte stehen; was in der Mitte liegt, dieses zeitliche Leben der gefallenen und erlösten Menschheit, ist das Ringen nach dem von Gott gewollten, in Christo, dem „zweiten Adam", dem „neuen Menschen" zum zweiten Male realisirten Ideale durch die Arbeit des freien Willens im Bunde mit der Gnade, welche den ursprünglichen Menschen erhob, den gefallenen zugleich von den Wunden der Sünde heilt. So muß es sein und es kann auch gar nicht anders sein; nur so haben wir einen Anfang und weil diesen, auch ein Ende, im Gegensatz zu dem im endlos kreisenden Tretrad der absoluten Idee des Pantheismus sich bewegenden Menschengeschlecht[1]. Denn „jede Bewegung", wie Schelling[2] ganz mit Recht bemerkt, „ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes aber ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und leerste Gedanke. Jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes." Und so können wir denn auch von dem, was am Ende sein wird, einigermaßen auf das zurückschlie-

---

[1] Schon die Geschichte wie Geologie widerlegen hinlänglich die von dem Pantheismus Hegel's behauptete Ewigkeit des Menschengeschlechts.

[2] Philosophie der Offenbarung. WW. IV. B. 2. Abth. S. 13.

ßen, was am Anfange war und den bleibenden Zustand des Geschlechtes bilden sollte. „Nach der Intention des Schöpfers", sagt Schelling[1] an einer andern Stelle, „sollte Alles in Gott beschlossen sein; weil aber das, was ursprünglich sein sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur sein, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich sein sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt werde ... Der Mensch, welcher die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an dem er erschaffen war, wäre, verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen, übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinne geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch aller der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Sein bestimmt waren."

Wir führen diese Worte an, als ein Zeugniß der Philosophie für die geoffenbarte Wahrheit, gegenüber der Anmaßung des Rationalismus und Pantheismus, welcher ohnehin die christliche Lehre vom Urzustand entstellt, um sie zu bekämpfen. Denn dieser Zustand höherer Heiligkeit und Gerechtigkeit war dem ersten Menschen keineswegs schlechthin angethan, sondern sollte von ihm freithätig affirmirt, aufgenommen und vermittelt werden; daher das Verbot Gottes an ihn, die Probe seiner Freiheit. Wie seiner physischen Existenz, so ist seiner religiös-sittlichen Beschaffenheit nach der Mensch Gottes Werk, aber bestimmt, mit Bewußtsein und Freiheit sich als solches zu wissen und zu wollen. Ja, es ist geradezu unpsychologisch, diese ursprünglich ethisch-religiöse Vollkommenheit als das Werk des Menschen zu bezeichnen. Der Zug der Liebe im Herzen des ersten Menschen zu Gott,

[1] A. a. O. S. 222.

„sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen", auf welcher ja seine höhere Vollkommenheit ruhte, ist nicht etwas, das der Mensch sich selbst zu geben vermag; nicht einmal in irdischen Verhältnissen erzeugt er in sich die Liebe, diese ist da ohne sein Zuthun und kann von ihm bejaht oder verneint werden. Dieser Zug seines Herzens zu Gott war die Gnade, ein Gegebenes, nicht Erworbenes; sie wird nicht gewollt, sondern ist das gute Wollen selbst — in ähnlicher Weise, wie in der Ordnung der Natur eine Liebe zum Guten, ein Sinn für Gerechtigkeit die schlechthinige Mitgift und Bestimmung unserer Persönlichkeit ist, vor aller Bethätigung [1].

Was darum bereits früher aus der allgemeinen und constanten Thatsache des religiösen Glaubens der Menschheit, das muß in gleicher Weise aus dem Bewußtsein der Welt von einem früheren glückseligen Zustande erschlossen werden; die sagenhafte Form, in der es sich ausspricht, ist bei den Verschiedenen verschieden; was ihnen zu Grunde liegt, kann nur Wesenheit und Wirklichkeit sein. Oder wäre dieß Alles nichts anderes, als eine fortgesetzte Selbsttäuschung, das inhaltleere Bild subjectiver Wünsche und Bestrebungen, das der Mensch in dem Spiegel seiner Phantasie erblickt, und dem er in solcher Weise Leben und Wirklichkeit verleiht? Ist es möglich, ist es überhaupt nur denkbar, daß alle Völker, daß das gesammte Geschlecht stets und nothwendig sich selbst belüge in einer Frage, die es so nahe angeht wie diese von seinem ursprünglichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die mit seinem ganzen Wesen und Leben auf's Innigste zusammenhängt? Ist dieß möglich, dann hat nicht der Rationalismus, dann hat nur noch Feuerbach Recht, dem auch das Gottesbewußtsein nichts ist,

[1] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

als des Menschen eigener Schatten, den dieser in der Camera obscura seiner kranken Phantasie erblickt, der ihm wie ein Gespenst entgegentritt! War es bloß das Spiel der sich selbst beschmeichelnden Eigenliebe, was diese Sagen der Völker ersann, wie kommt es, daß sie sich als die Gefallenen darstellen, die Söhne der Sünde und der alten Schuld? daß sie sich nicht weit eher in dem Gedanken gefielen, durch eigenen Witz und eigene Thätigkeit zur Stufe der Cultur sich emporgeschwungen zu haben? [1]

Streifen wir von diesen Schilderungen des uranfänglichen Zustandes, wie sie sich in den Sagen der Völker finden, die Entstellungen einer späteren Zeit und das bunte, national und geographisch verschiedene Colorit ab, so finden wir in ihnen alle jene Züge wieder, mit denen uns Augustinus das selige Leben des ersten Menschen schildert. „Es lebte", spricht er [2], „der Mensch im Paradiese, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott befahl; er lebte im Genusse Gottes, und durch ihn, den höchst Guten, war er selbst gut; er lebte, ohne etwas zu entbehren, und es stand in seinem Vermögen, immer fort so zu leben. Kein Verderbniß war im Körper, noch fühlten seine Sinne körperliche Krankheit; im Leibe höchste Gesundheit, im Geiste völlige Ruhe ... Keine Trauer war in ihm, aber auch keine eitle Lust; seine Freude floß immer aus Gott, zu dem die Liebe in ihm brannte aus reinem Herzen und gutem Gewissen. — Sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen, und ob sie gleich einen sinnlichen Leib trugen, so fühlte dieser doch keine Bewegung, die sich unbotmäßig erhob, denn das wirkte die Ordnung der Gerechtigkeit in ihnen, daß der Leib der Seele unter-

---

[1] „Wie wir es doch herrlich weit gebracht", spricht Wagner im Faust.

[2] Civ. Dei XIV. 26. De peccat. merit. II. 22.

geben ward, wie diese selbst Gott ihrem Herrn unterwürfig war, und so leistete er seinen entsprechenden Dienst ohne jedweden Widerstand. Darum waren sie nackt, und sie schämten sich nicht."

Wie haben wir uns demnach den Urzustand zu denken? Allerdings vermögen wir es nicht, diesen übernatürlichen Liebesverkehr Gottes mit dem Menschen uns deutlich vorzustellen. Der Mensch hat überhaupt nur eine Vorstellung von dem, was er irgendwie erlebt und erfahren hat. Sind wir ja nicht einmal im Stande, uns deutlich in die Anschauungen und Empfindungen der uns umgebenden Kinderwelt zurück zu versetzen, obgleich diese vor unsern Augen lebt und webt und wir selbst ihr einmal angehört haben. Mit Recht sagt daher Schelling[1]: „Es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf, sich zu erklären, weil das, wofür in menschlicher Erfahrung kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann." Es verhält sich mit der Vorstellung vom Urzustande und dem Uranfange der Welt und des Menschenlebens gerade so wie mit jener von seinem Abschlusse und den letzten Dingen der gesammten Schöpfung. Sie lassen sich nicht den Sinnen vorstellig machen, während sie doch beide sich gegenseitig aufhellen und erklären; denn das, was am Ende sein wird, „Gottes Wohnung unter den Menschen"[2], läßt uns ahnen, was zu Anfang des Menschen Bestimmung war. Beide Zustände aber erfahren wir nur durch die Offenbarung. Denn „der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande vermag in keiner anderen Weise zur wahren und reinen Kenntniß seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen, als durch die Belehrungen der göttlichen Offenbarung. Es

[1] A. a. O.

[2] Offenb. 21, 3.

ist das harte Schicksal des von Gott entfremdeten Menschen, daß er zugleich sich selbst entfremdet wird, und weder wahrhaftig weiß, was er anfangs gewesen, noch was er geworden ist. Vorzüglich muß bei Bestimmung des Urzustandes des Menschen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Christo Jesu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des ursprünglichen Zustandes besteht, und die Um- und Neuschaffung die wieder gewonnene erste Schöpfung ist, so gewährt uns auch die Einsicht in das, was uns Christus zurückgegeben hat, den erwünschten Aufschluß über das, was uns gleich von Anfang an gegeben war"[1]. Es trägt aber die hl. Schrift in ihrem Berichte über den Urzustand das Siegel der Wahrheit an der Stirne; sie verhält sich zu den Kosmologien der Mythe, wie die ernste Geschichtschreibung des Mannes zu den Erzählungen von Kindern. Gleich weit entfernt von der sinnlichen Auffassung der antiken Sage wie von dem unwahren, das ächt Menschliche vernichtenden Mysticismus der Inder, schildert sie uns den paradiesischen Zustand weder als einen rein geistigen noch als bloß sinnlichen.

Die hl. Schrift nennt den Menschen geschaffen nach Gottes Bild und Gleichniß[2]. Worin bestand nun diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott? Der Prediger[3] nennt den ersten Menschen „gerade" d. i. gerecht, und das Buch der Weisheit berichtet von seinem geraden Sinne[4]. Vor Allen aber ist es der hl. Paulus, welcher uns den Urzustand näher bezeichnet, indem er uns die Beschaffenheit des in Christo Wiedergeborenen schildert, der „erneuert ist nach dem Bilde Dessen, der ihn schuf"[5]. Er war aber ge-

---

[1] Möhler, Symbolik S. 3.
[2] Genes. 1, 26. [3] Predig. 7, 30.
[4] Weish. 9, 3. [5] Col. 3, 9.

schaffen „in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit“ [1].

In Folge dieser Heiligkeit und ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welche der Mensch in übernatürlicher Weise Gott nahe trat und die eine höhere himmlische Verklärung über ihn ausgoß, wurde er erhoben über die Bedingungen der Ordnung der Natur; Leib und Seele empfingen nun jene Gaben, die zusammen den paradiesischen Zustand des ersten Menschen bildeten [2]. „Gott schuf in ihnen die Wissenschaft des Geistes, erfüllte ihr Herz mit Verstand und ließ sie schauen das Gute und Böse“ [3]. Darum, weil mit einem die Natur tiefer durchschauenden Blicke ausgerüstet, wie wir annehmen dürfen, und weil die Gesetze ihm noch durchsichtiger waren, welche die Welt des Geistes und der Natur regieren, nannte er die Thiere bei ihrem Namen [4], d. h. er benannte sie nicht nach zufälligen Merkmalen, sondern erfaßte ihr Wesen, nicht allmählich und mühsam nach Erkenntniß

---

[1] Ephes. 4, 23. Nach der wahrscheinlicheren Meinung der Theologen wurde Adam mit dieser heiligmachenden Gnade geschaffen, aus welcher, wie aus ihrer Quelle, alle übrigen höheren Gaben seiner Seele und seines Leibes flossen. Suarez. De Op. sex dier. III. 17. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XCV. Art. 1. Qu. C. Art. 1 ad 2.

[2] Die Theologen (vgl. Thom. Summ. Theol. I. II. Qu. CIX. Art. 1) unterscheiden zwischen der übernatürlichen Heiligkeit, welche den Menschen vergöttlichte, und der integritas naturae, welche seiner Erkenntniß, seinem Willen und Körper die Gabe der Wissenschaft, Freiheit von der Concupiscenz und Unsterblichkeit verlieh. Letzteres ist an sich nicht übernatürlich, da sie den Menschen nicht über den Kreis des Natürlichen erhebt, wohl aber floß sie thatsächlich aus jener. Cf. Thom. l. c. I. Qu. XCV. Art. 1.

[3] Jes. Sir. 17, 5—9.

[4] Genes. 2, 19. 20.

und Sprache ringend [1], ein wie im physischen, so auch im Leben des Geistes vollendeter Mann und fähig, wie das Leben der Natur, so auch das Leben des Geistes — die Schätze der Erkenntniß — auf seine Nachkommen überzutragen [2]. Nach dem Zwecke und Verhältnisse der Erkenntniß des ersten Menschen zu seiner Aufgabe dürfte wohl auch das Maß und die Art derselben zu bestimmen sein. War der Geist des Menschen hingegeben an Gott, so war die Natur in ihm hinwieder hingegeben an die Gesetze und Forderungen seines Geistes, und die Natur rings um ihn her ein Bote des göttlichen Willens, so daß eine große Harmonie von Oben herab bis zu dem letzten Gliede des Naturlebens herrschte. Eben weil die Natur in ihm ihren Herrn er-

---

[1] „Nicht erst im Laufe der Zeit hat Adam sich Weisheit erworben, sondern er war vom ersten Anfang seines Daseins an mit vollendeter Weisheit ausgerüstet." Cyrill. Alex. in Jo. I. 9.

[2] Schon Heraklit hatte erklärt, die Namen seien natürliche Abbilder der Dinge, welche Anschauung auch Platon (im Kratylus) theilt. Jener, soll Pythagoras erklärt haben, sei der Weiseste von Allen gewesen, der zuerst den Dingen ihre Namen gegeben habe. Cic. Qu. Tusc. I. 25. Cf. Augustin. C. Jul. V. 1. Chrysost. in Gen. Hom. XIV. sqq. Wenn in althebräischem Sinne der Name der wahre und natürliche Vertreter des Gegenstandes in jedweder Beziehung war, so hat der erste Mensch, indem er den Namen aussprach, die Natur und Wesenheit des Gegenstandes ausgesprochen. Vgl. Ueber Sprache und ihr Verhältniß zur Psychologie. Freiburg 1860. S. 43. Steinthal, Ursprung der Sprache. 2. Ausg. 1858. S. 23. Fr. v. Schlegel, Philosophie des Lebens. Wien 1828. S. 201 ff. Athanas. Orat. C. Gent. c. 2. Cyrill. Alex. L. I. in Joan. c. 9. Cf. Thom. Aqu. l. c. Qu. XCIV. Art. 3. Suarez. De Opific. III. 9 sqq. Bonavent. in II. Sent. Dist. XXIII. Art. 2. Uebrigens dürfen wir nicht vergessen, daß eine kirchliche Entscheidung über den Umfang der Wissenschaft des ersten Menschen nicht vorliegt.

kannte[1], konnte sie ihm nicht in der Weise verschlossen sein, wie dieß nach der Sünde der Fall ist, wo das Verhältniß ein gestörtes geworden.

„Sie waren nackt und schämten sich nicht.“ Mit diesen Worten schildert die Schrift den zweiten Vorzug des ersten Menschenpaares. Erst nach der Sünde „gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren“[2]. Noch war demnach ein Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft nicht eingetreten; die Heiligkeit war das Gewand, das sie umhüllte[3]. „Nur das sterbliche Fleisch schämt sich, das unsterbliche schämt sich nicht“[4]. Die Scham beginnt, wo das Fleisch sich gelöst von der Obmacht des Geistes und gegen ihn sich empört. Erst später erkannten sie, daß sie nackt waren, d. h. „entkleidet jener Gnade, welche die Nacktheit ihres Leibes umschleiert hatte“[5]. Die Schamschürze ist bei allen Völkern der Anfang der Bekleidung, völlige Nacktheit gilt auch bei den wildesten Völkern für schmachvoll. Der Mensch bedeckt das, was ihn am meisten dem Thiere gleichstellt, und wo alle Radien des aus der höheren Einheit des Geistes gefallenen sinnlichen Lebens zusammenlaufen. Aber mit dieser Gnade hörte der erste Mensch keineswegs auf, ein menschliches, d. h. sinnlich-geistiges Wesen zu sein; wie ausgegossenes Oel die stürmischen Fluthen, so beruhigte die über seine Seele ausgegossene Gnadenfülle die so leicht sich empörenden Wogen des sinnlichen Lebens. Von Natur[6] aus ist der Mensch dem Antagonismus der Sinnlichkeit

---

[1] Genes. 1, 28.
[2] Genes. 2, 25; 3, 7; 4, 10. 11.
[3] Ambros. Ep. IV. 30.
[4] Chrysostom. Opp. VI. p. 493.
[5] Augustin. Civ. Dei XIV. 17.
[6] Augustin. Retract. I. 9.

nicht überhoben, denn er ist eben Mensch, d. i. sinnlich-geistiges Wesen. Nur durch die Gnade war der Leib das geschmeidige Organ und der fügsame Träger des Geistes, das harmonisch geordnete Werkzeug seiner Forderungen und Gesetze.

Der dritte Vorzug des ersten Menschen war seine Freiheit von Krankheit und Tod. Gott hat den Tod nicht gemacht; durch die Sünde ist der Tod in diese Welt gekommen; der Tod ist der Sünde Sold — so spricht tiefbedeutsam die hl. Urkunde [1]. Wohl ist der Tod dem Menschen natürlich; sein leibliches Wesen wie alles Körperliche, der Einwirkung der chemisch-physikalischen Kräfte dahin gegeben, zerfällt und löst sich auf in seine ursprünglichen Bestandtheile — Verwesung. Aber doch schauert der Mensch vor dem Tode, er, dessen unsterbliche Seele diesem sterblichen Leibe so innig und wesenhaft zu einer Persönlichkeit und Natur verbunden ist, und er sehnt sich auch nach leiblicher Fortdauer [2], so daß wir in diesem Sinne die Unsterblichkeit des Leibes als etwas ächt Menschliches bezeichnen können [3]. Der erste Mensch war unsterblich nicht durch die Natur und Beschaffenheit seines Leibes noch durch die natürliche Kraft seiner Seele; aber es war seine Lebenskraft, die Seele, welche in der gegenwärtigen Weltordnung den Leib nur auf eine bestimmte Zeit zu erhalten vermag gegen die beständig ankämpfende, störend und zersetzend eingreifende

---

[1] Röm. 5, 12; 8, 10. Weish. 1, 13; 2, 23. Vgl. Genes. 2, 17.

[2] Wir wollen nicht entkleidet, sondern überkleidet werden. 2 Cor. 5, 4. Vgl. 1 Cor. 15, 52. 1 Thess. 4, 17.

[3] Quia anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XCVII. Art. 1. Cf. C. Gent. IV. 81.

Macht des allgemeinen Naturlebens[1] in übernatürlicher Weise erhöht, so daß sie den Leib für immer vor der Auflösung bewahren konnte[2], so lange sie selbst Gott anhing[3]. Mit Recht bezeichnet darum Augustinus diesen Vorzug

---

[1] Warum stirbt der Mensch, während doch die unsterbliche Seele die Form und bildende Kraft des Leibes ist? „Die Seele läßt fallen ihren Leib im Tode," antwortet Fichte (Anthropolog. S. 265. 319). Allein das ist entweder eine bloße Phrase, oder es ist, soll es wörtlich genommen werden, falsch; viel eher wäre umgekehrt zu sagen: der Leib verläßt die Seele. Die exacte Naturforschung gesteht, „daß die Frage, warum organische Körper vergehen, oder warum die organische Kraft aus den producirenden Theilen in die Producte übergeht und die alten producirenden Theile absterben, eine der schwierigsten Fragen der ganzen Physiologie sei, und daß man nicht im Stande sei, das letzte Räthsel zu lösen." (Vgl. Ehrlich, Fundamentaltheol. II. S. 23.) Thomas (l. c. Qu. CIV. Art. 4) beantwortet sie also: „Determinatur quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, cujus finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato." Der Mensch stirbt, weil er mehr organische Kraft verbraucht als er durch die Ersatzmittel — Schlaf, Speise, Athmen — wieder herzustellen im Stande ist. Die Frucht vom Baume des Lebens war das geistlich-leibliche Restaurationsmittel, welches dem paradiesischen Menschen die stete Jugendfrische erhalten sollte. Und so entsprach es seiner Natur, da das Leibliche in ihm wesenhaft zur Einheit mit der unsterblichen Seele verbunden war, der Menschenleib eben deßwegen von Hause aus höher steht als die übrigen thierischen Organismen. Cf. Thom. C. Gent. IV. 79.

[2] Nicht von Natur aus war der Mensch unsterblich, sondern durch die Gnade der Gemeinschaft mit dem Logos. Athanas. De Incarn. I. 5.

[3] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XCVII. Art. 1. Vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Cf. Id. I. II. Qu. LXXXV. Art. 1.

des ersten Menschen als eine Möglichkeit des Lebens, nicht aber als eine Unmöglichkeit des Sterbens[1]. Weil aber dem Gesetze des Todes entnommen, kannte sein Leib weder Schmerz, noch Krankheit, noch Leiden, die ja nur die Vorläufer des Todes sind[2]. Wie der erste Mensch nicht gebetet: Vergib uns unsere Schuld, so hatte er auch nicht zu beten: Erlöse uns von dem Uebel.

So war Adam König der Schöpfung, ihr heiliger Priester und Prophet[3], und sein Leben der selige Beginn einer noch seligeren Zukunft. Diesem Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit mußte denn nun auch die ihn umgebende Natur entsprechen. Darum schuf Gott für ihn einen „Garten in Eden", einen Garten Gottes, Garten der Lust, gegen Osten hin, das Paradies[4]. Das steht nach Allem, was wir bereits untersucht haben, unbezweifelt fest, daß der Ursprung unsers Geschlechtes auf ein Hochland im Osten von Palästina hinweist. Das alte Eden ist nach der wahrscheinlichsten Meinung Armenien, das Quellgebiet des Euphrat, Tigris und Araxes[5]; es bildet den Mittelpunkt der ge-

---

[1] Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori. De Genes. ad lit. VI. 25.

[2] Gregor. M. Hom. XIII. XXXVII. in Evang.

[3] Augustin. De Genes. ad Lit. IX. 19: „prophetiae plenus." In den Worten, die Adam sprach, als Gott ihm die Eva zuführte, erkannten die Väter eine Weissagung der Menschwerdung des Wortes. Genes. 2, 23—25. Cf. Cyrill. Alex. in Ep. ad Rom. 5, 18.

[4] Genes. 2, 8—14. *Παράδεισος* vom Zendischen pairi-daêza Umzäunung, Garten. Vgl. Spiegel, Münch. Gelehrt. Anzeig. 1850. S. 604. Avesta. I. S. 293.

[5] Dieser wird gekennzeichnet durch die Bestimmung, daß er das ganze Land Chusch bespült. Chusch bezeichnet Aethiopien, das erst in späterer Zeit auf das südlich von Aegypten befindliche Land beschränkt wurde, früher bei Homer und den älteren griechischen Dichtern die

sammten bewohnbaren Erde. Wie aber ist das Paradies zu denken? In dreifacher Weise läßt sich der Bericht der biblischen Urkunde fassen: „Ich weiß sehr gut", sagt Augustinus[1], „daß über das Paradies Viele Vieles geredet haben. Doch sind es vorzugsweise drei Meinungen: die Einen wollen das Paradies bloß sinnlich auffassen, die Anderen bloß geistig, und wieder Andere sinnlich und geistig zugleich." Letztere Fassung allein ist es, die sich vor der Geschichte wie vor dem Denken bewährt. Denn auch nur ein oberflächlicher Blick in die biblische Erzählung[2] läßt uns unmöglich verkennen, daß sie von einer wirklichen, geographisch bestimmten Oertlichkeit verstanden sein will. Und anders kann es auch nicht gedacht werden. Wir verstehen den Menschen nur halb, wenn wir ihn nicht erkennen in seinem Zusammenhange mit der Erde. Denn wie er dem Geiste nach in stetem Verkehre steht mit Gott, so ist er gebunden durch sein leibliches Leben an die Erde, „von der er genommen ist." Sie ist sein erweiterter Leib, die physische Unterlage seiner Thätigkeit. Sein heiliger, seliger Stand forderte eine diesem entsprechende Außenwelt, einen „Garten der Wonne", als Ausdruck und würdige Umgebung seines eigenen Wesens. Er war das wunderbare Ebenbild, der Repräsentant Gottes auf Erden, der König der Schöpfung, dem diese willig diente, weil Gott der alleinige König seines

---

Wohnung des äthiopischen Stammes in den Babylon nördlich gelegenen Länderstrecken bezeichnete. Hieron. in Catal. Script. s. v. Andreas et Matthias. Assemani, Bibl. Orient. IV. p. 3. Der vierte Fluß der Bibel, Phison, der das Land Chavilah umfließt, ist der heutige Tschorogh, bei dem Goldland der Alten, Kolchis (nach Keil a. a. O. S. 48 ist es der Kur, Cyrus der Alten). Vgl. Kaulen im „Katholik". 1864. 2. S. 14 ff.

[1] L. c. VIII. 2.

[2] Vgl. Genes. 13, 10. Ezech. 31, 8. 9.

Herzens war, die sich liebend ihm hingab, um durch ihn, den Gottgeweihten, auch ihre Weihe zu empfangen. Er war ihr Prophet, der die Gedanken Gottes in ihr las, die vor seinem von der Gnade erleuchteten Geiste wie durchsichtig lagen, und der die Geheimnisse ihres Lebens in anderer Weise schaute, als der gefallene Mensch, der nur allmählich und mühsam, „mit Hebeln und mit Schrauben", durch Forschung und Reflexion die Antwort auf seine Fragen ihr abzwingt. In die Mitte hineingestellt zwischen Gott und die Natur, Geist und Materie, das lebendige, persönliche Band und der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, sollte sein durch die Gnade vergöttlichter Geist, zur Natur mittelst des Leibes sich herablassend, diese zu sich herauf heben, in sich aufnehmen und verklären. So war er in Wahrheit Priester und Myste der Natur [1]; der Opferaltar war sein von der Gnade durchglühtes Herz, auf dem das Feuer einer übernatürlichen Gottesliebe brannte, wo er mit der gesammten Natur als Opfer sich darbrachte. So „baute und bewahrte er" das Paradies [2]. Die Natur, um des Menschen willen geschaffen, sollte durch ihn erhoben und mit seiner endlichen Verklärung auch ihre Verklärung feiern.

So ziemte es dem ersten Menschen, dem darum Gott solche Gaben verlieh, damit er ein Seiner würdiger Gegenstand der übernatürlichen Liebe und Heiligung sei, die Er

---

[1] Gregor. Naz. Orat. XLV. 7.

[2] Genes. 2, 15. Fr. v. Schlegel nennt das Paradies „einen göttlichen Anfangspunkt," von welchem aus der Mensch die ganze Erde in ein Paradies verwandeln sollte. Vgl. Philosophie der Geschichte. S. 175. Mit Recht sagt Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit. XI. B. S. 50): „Diejenigen Maler, welche Troja mit Kanonen belagern lassen, begehen einen leidlicheren Anachronismus, als wenn wir das Land der Unsterblichkeit (Paradies) nur für eine angenehme Schäferei halten."

über ihn ausgegossen. Wie die vernünftige Seele den thierischen Organismus erhebt und vergeistigt, und der ganzen Sichtbarkeit ihr Siegel aufprägt, so offenbarte die durch die Gnade vergöttlichte Seele ihre Hoheit an ihrem Leibe und an der sie umgebenden Schöpfung.

Und so war denn Gottes Gabe für ihn zugleich eine Aufgabe. Seine Möglichkeit, sich von der Sünde frei zu halten [1], sollte zur ethischen Unmöglichkeit des Sündigens [2] sich fortbilden, zu jener Freiheit der Kinder Gottes, jener vollkommenen Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, wofür uns das Leben der Seligen in der Anschauung Gottes eine Analogie bietet, und welche in gleicher Weise auch seine Erkenntniß auf die höchste Stufe der Vollkommenheit, jener der Seligen gleich, erhoben hätte. Seine Unsterblichkeit [3] sollte sich zur Herrlichkeit jenes Leibes verklären, den der Auferstandene getragen, „der nicht mehr stirbt“ [4], das Vorbild des verklärten Leibes der Seinen, aber ohne vorher hindurchzugehen durch die Schauer des Todes. So war der Urzustand und das Paradies keineswegs der Abschluß, sondern nur der gottgesetzte Anfang der Vollendung des Menschen und der Natur, aus dem sich ein sichtbares Gottesreich auf Erden, ein heiliges Menschengeschlecht entwickeln sollte [5].

So hat das Paradies eine historisch-reale Bedeutung; wir müßten die leibliche Natur des Menschen selbst läugnen,

---

[1] Posse non peccare.

[2] Non posse peccare.

[3] Posse non mori.

[4] Non posse mori.

[5] Augustin. De corrept. et grat. c. 12. De peccat. merit. et remiss. I. 2—5. 2 Cor. 5, 1 ff. Suarez. Disp. theol. Tom. III. Tract. I. L. 5 per tot.

wollten wir den biblischen Bericht verflüchtigen zu einem bloßen Symbol. Aber Symbol ist es doch, weil Ausdruck und Erscheinung des begnadigten Seelenzustandes; Wirklichkeit und Symbol, in innigster Wechseldurchdringung, wie es die Doppelnatur des Menschen heischt, wie es der christlichen und zugleich ächt philosophischen Weltanschauung entspricht, die keinen unversöhnbaren Gegensatz zwischen Gedanke und Wirklichkeit, Idealem und Realem, Ethik und Physik zuläßt, bei der Vollendung aller Dinge so wenig, als bei der ursprünglichen Schöpfung.

Wie historisch und symbolisch, so ist endlich das Paradies typisch hinweisend auf den zweiten Adam und sein Reich, der die Menschheit an- und aufnahm und die gesammte Menschennatur wieder erneuerte „nach dem Bilde Dessen, der sie schuf." In ihm, dem Haupte der Menschheit und Vater des neuen Geschlechts, ist die Restitutio in integrum principiell und central vollzogen, und der Mensch zur ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit wieder erhoben. Ihm hat die Natur wieder gehorcht, in ihm hat sie ihre Erlösung vom Dienste des Nichtigen gefeiert, durch ihn hat sie ihre ursprüngliche Schöne wieder gefunden. Während gegen den Unerlösten gerüstet sich die ganze Schöpfung erhebt [1], schmiegt sie sich völlig wieder an den Erlösten an, in dem Maße, als er wieder Eins geworden mit dem Vater des neuen Geschlechts, erkennt sie das verloren gegangene und wieder hergestellte Bild des Ewigen in ihm, tritt hier schon mehr oder minder jener Zustand ein, wo er von der Knechtschaft des Vergänglichen befreit in Christo und mit ihm seine alte Herrschaft und Herrlichkeit wieder gewinnt, wie dieß so mächtig und erhebend und wieder so lieblich und mild im Leben der Heiligen erscheint.

---

[1] Weish. 15, 18.

So haben wir denn im Paradiese, das leiblich ist und geistlich zugleich, ein Vorbild der Kirche Gottes auf Erden unter ihrem Haupte Christus, die da sichtbar ist und unsichtbar zugleich, innerlich und zugleich eine äußere Erscheinung und Institution; wir haben in ihm ebenso einen Hinweis auf jenes himmlische Jerusalem, das Paradies und die Kirche im Jenseits, dem verklärten leiblichen Leben der Auferstandenen auf der „neuen Erde" und in dem „neuen Himmel" mit Christus in Gott. Nirgends sind es rein geistige Verhältnisse, überall geistig-leibliche, weil menschliche Zustände; überall Natur, aber geweiht, durchdrungen und erhoben von der Gnade des Geistes. Und in dieser dreifachen Zuständlichkeit finden wir des Menschen höheres Leben und seine Unsterblichkeit bedingt durch eine mystische Speise, seine Lebensgemeinschaft mit Gott vermittelt durch leiblich-geistliche Medien [1]. Im Paradiese ist es der „Baum des Lebens" [2], der ihn zur Unsterblichkeit nährt, und dessen leibliche Frucht mit der Gnadenwirkung verbunden ihm das Leben fristen sollte [3]; in der Kirche steht der Lebensbaum, das Element der leiblichen Nahrung, das durch die Gnade geweiht ein Sacrament des Lebens wird [4]; im Jenseits steht ein Lebensbaum, von dessen Früchten zu genießen Jenen gegeben wird, die überwunden [5]. Wohl hat die Kirche unter ihrem Haupte,

---

[1] Augustinus (Civ. Dei XIII. 2) nennt darum den Baum des Lebens ein „Sacramentum".

[2] Genes. 2, 9. 16. Vgl. hiemit den heiligen Baum der Hindu's, den zoroastrischen „Hom", den Lebensbaum auf den altassyrischen Denkmälern. Vgl. Kleuker a. a. O. II. S. 382. III. S. 100.

[3] „Virtute mystica." Augustin. De Genes. ad lit. VIII. 5. XI. 32.

[4] Wer von diesem Brode ißt, wird leben in Ewigkeit. Joh. 6, 52.

[5] Off. 2, 7; 22, 2. Cf. Augustin. Civ. Dei XX. 26. Cyrill. Alex. in Joan. 6, 56.

dem neuen Adam, das Paradies uns wieder gebracht; aber Noth und Tod, Krankheit und Mühsal bleiben auch dem Erlösten, sie sind, wenn nicht Buße, so doch Arznei zu Gottes Ehre, zum Heile seiner Seele, zur Schule der Tugend, zur Uebung der Heiligen [1]. Wie der gesunde menschliche Organismus einer andern Nahrung bedarf als der kranke, so sind die Lebensverhältnisse, in denen der gefallene Mensch sich bewegt, andere, als jene, welche ihm im Stande der ursprünglichen Gesundheit bestimmt waren.

Auch die Herrschaft über die Natur an ihm und die Natur außer ihm ist ihm nicht mehr geworden. Den Anfechtungen der Concupiscenz ist die Seele nun preisgegeben, die, weil „aus der Sünde stammend und zur Sünde reizend", in gewissem Sinne Sünde heißt [2]. Und nicht mehr wird ihm jene hohe Erleuchtung des Geistes; auch das Feld der Wissenschaft wie den Acker zur Nahrung seines Leibes muß er nun im Schweiße seines Angesichts bebauen, und nur unter stetem Kampfe gegen die immer von Neuem sich aufbäumende Sinnlichkeit mag er das Ziel erringen. Aber dem Erlösten steht die Gnade zur Seite, und heilt die Wunden welche die Concupiscenz der Seele geschlagen; sie bietet im Glauben den Ersatz für die verlorene Wissenschaft und reicht den sterblichen Lippen das Brod des Lebens und Unterpfand der Unsterblichkeit.

Fassen wir nun unsere bisherige Erörterung zusammen, so haben wir folgendes Ergebniß gewonnen: Erstens, der ursprüngliche Zustand des Menschen ist keineswegs jene thierische Wildheit, wie die naturalistisch-materialistische Hypothese voraussetzt. Er ist aber auch zweitens keineswegs

---

[1] „Poenalitates" cf. Thom. Aquin. l. c. I. II. Qu. LXXXV. Art. 5. 6.

[2] Conc. Trident. Sess. V. Can. V.

wegs derselbe, wie der gegenwärtige Zustand unsers Geschlechts, weder nach seiner religiös-sittlichen Begabung, noch nach seiner leiblichen Beziehung, wie der Pelagianismus und Rationalismus annimmt, sondern ein Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit mit den in ihm wurzelnden Vorzügen der Seele und des Leibes. Gerade hieraus erklärt sich uns auch die höhere Reinheit des Gottesbewußtseins und religiösen Cultus in der Vorzeit[1]. Zwei Sätze stehen nach Creuzer[2] unbestritten fest: Die reinere Gotteserkenntniß in der früheren Vorzeit, sowie die Nothwendigkeit, die Einheit und den höheren Sinn der hellenischen Sagen im Orient zu suchen. Auf diesem Glauben an eine ursprüngliche übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott ruht die Ueberzeugung von der geheimnißvollen Kraft des Gebetes, die wir überall im Heidenthume finden; „dictaque pondus habent", sagt Ovidius[3].

Eine dritte Frage übrigt noch, deren Beantwortung allein erst uns das eigentliche Verständniß dieser tiefbedeutsamen, weil grundlegenden Lehre aufschließt. Welches ist das Verhältniß dieses Urzustandes zum Menschen seiner Idee nach? War dieser Stand die nothwendige Erscheinung und Bethätigung seiner vernünftig-sittlichen Menschennatur und waren alle diese Eigenschaften demnach in seinem Wesen begründet, oder war es ein Geschenk höherer göttlicher Gnade, die ihn über seine Natur erhob, mit höherer Heiligkeit, Kraft und Schönheit schmückte? Hat der Mensch der Gegenwart verloren, was ihm seiner Natur nach zukommt, oder ist ihm nur genommen, was als unverdientes Geschenk der Gnade ihm war gegeben worden?

---

[1] Vgl. I. B. 1. Abth. S. 380 (360).
[2] Symbolik II. S. 375.
[3] Fast. I. 182.

Fordert die Natur des Menschen an sich ein Paradies und jene paradiesischen Zustände, wie sie die heilige Urkunde uns beschreibt?

In der Sprache der Theologen wurde diese Frage also formulirt: Ist der ursprüngliche Zustand des Menschen ein natürlicher oder ein übernatürlicher? Luther[1] behauptete: „Dem ersten Menschen war die ursprüngliche Gerechtigkeit etwas wahrhaft Natürliches, so zwar, daß es zur Natur Adams gehörte, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen, wie es dem Auge natürlich ist, das Licht zu schauen." Ihm folgte der gesammte ältere Protestantismus und mit unwesentlichen Modificationen der Jansenismus[2], wobei er uns jedoch schuldig bleibt begreiflich zu machen, wie es möglich ist, daß der Mensch etwas verlieren kann, was zu seiner Natur und Substanz gehört. Es bietet uns so die Lehre der Reformatoren das schlechthinige Extrem zu der pelagianisch-rationalistischen Anschauung; dort ist der paradiesische Mensch mit all' seinen Gnaden und Gaben der eigentliche natürliche Mensch, hier wird der Mensch, wie er nun thatsächlich erscheint, als der paradiesische Mensch gedacht. Die katholische Lehre, indem sie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung unterscheidet, hat sich eben dadurch die Möglichkeit bewahrt, nicht bloß der Darstellung der hl. Schrift, sondern auch dem tieferen philosophischen Denken gerecht zu werden, welches, durch die Lehren der Reforma-

---

[1] In Genes. 3.

[2] So schon der Vorläufer desselben, Bajus. Cf. Prop. XXI. inter Thes. damn. a Gregor. XIII: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Cf. Propp. XXIV. XXVI. XXXIII. XXXV. XXXVII. LV. LXXVIII., sodann die Bulle „Unigenitus" von Clemens XI. und „Auctorem Fidei" von Pius VI.

toren vom Urzustand und der Erbsünde in seinen tiefsten psychologischen und sittlichen Principien verletzt, eben in den Rationalismus umschlagen mußte. Jener gehören nämlich alle Potenzen, Gaben und Eigenschaften an, die dem Menschen seinem Begriffe und Wesen nach zukommen, die ihm mit und durch den Act der Schöpfung zugleich angeschaffen wurden, die eben deßwegen auch unverlierbar und unzerstörbar sind. Diese bezeichnet die höheren Gnaden und Vorzüge des Menschen und geschaffenen Geistes überhaupt, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit sowie die Unversehrtheit seines ersten Zustandes, womit die Liebe Gottes ihn ausgerüstet und geschmückt hatte. Nach dem Vorgange der Väter haben die Theologen die beiden Ausdrücke „Bild"[1] und „Aehnlichkeit"[2] zur Bezeichnung dieser beiden Ordnungen auseinandergehalten. An sich und formal geschieden, waren beide Ordnungen im Menschen zur lebendigen Einheit verbunden. Hätte darum der Urmensch, das Haupt des Geschlechtes, in welchem die gesammte Menschheit beschlossen war, die Freiheitsprobe bestanden, so hätte er sich und in sich dem Geschlechte diesen Stand der Vollkommenheit bewahrt, die übernatürliche Gottwohlgefälligkeit zugleich mit der ursprünglichen Ausstattung der Seele und des Leibes auf seine Nachkommen übertragen[3].

Es ruht eben, wie bereits angedeutet wurde, diese

---

[1] צֶלֶם (εἰκών).

[2] דְּמוּת (ὁμοίωσις). Auch Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 3. Ausg. III. B. S. 484) gibt zu, daß die katholischen Theologen auf Grund der meisten Väter einen dogmatisch richtigen Sinn ausgedrückt hätten.

[3] Cum Adam tunc erat tota natura, nulla fuit in Deo vel crudelitas vel asperitas, quod peccante natura, denudaret eam, quibus supernaturalibus donis ex mera liberalitate exornaverat. Dominic. Soto, De Nat. et Grat. I. 9.

Unterscheidung zwischen natürlicher Gabe und übernatürlicher Gnade auf den Bestimmungen der hl. Schrift selbst, welche in unläugbarer Weise diese zweifache Ordnung darstellt. Jene erscheint in der Schilderung der Erschaffung der Welt und des Menschen als sinnlich-geistigen Wesens, in den verschiedenen Psalmen [1], welche die natürliche Vollendung der Welt und des Menschen auch nach der Sünde preisen, in der Darstellung des Apostels, welcher die natürliche Gotteserkenntniß und in gleicher Weise die sittliche Anlage und Verpflichtung zum Naturgesetze eben auf Grund der vernünftigen Menschennatur entwickelt [2]. Ist gleich der Mensch durch die Sünde von Gott abgefallen, und sein Zustand von der ursprünglichen Vollkommenheit weit verschieden [3], so ist er doch auch jetzt noch gottverwandt [4], Gottes Ebenbild [5], zu seiner Erkenntniß berufen [6], und daher Abgötterei und Sünde gegen die Anlage, Richtung und Bestimmung seiner Natur [7]. Gottes Ebenbild auch nach der Sünde noch, wenngleich nicht mehr in jener erhabenen Weise wie ehedem,

---

[1] Pf. 8. 18. 19. 29. 30. 33. 46. 89. Jerem. 10, 12; 32, 17. Pf. 103. Dan. 3, 56 ff.

[2] Röm. 1, 19 ff.; 2, 14 ff. Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, thun von Natur aus, was des Gesetzes ist. Apostelgesch. 14, 16. Haec est, quae dicitur naturalis cognitio Dei, quae scl. ex iis hauritur, quae facta sunt; ex mente supra suas sensationes actionesque reflectente seque cognoscente ipsam et ex aliis a Deo conditis creaturis, quas ipsa novit. Dicitur naturalis, quia ab his incipit, quae sunt homini seu menti creatae connaturalia; unde ad naturae cognoscentis exigentiam ac debitum et integritatem ita pertinet, ut manca veluti foret sine ea cognitione aut hujusce cognitionis potestate. Thom. Aquin. In Ep. ad Rom. c. 1.

[3] Röm. 5, 1 ff. [4] Apostelgesch. 17, 29.

[5] Genes. 9, 6. 1 Cor. 11, 6. Jac. 3, 9.

[6] Weish. 13, 1 ff. [7] Röm. 1, 19 ff.

erscheint er eben deßwegen noch immer als dessen geborener Stellvertreter auf Erden, dem darum die Herrschaft über dieselbe zukommt [1].

Der übernatürlichen Ordnung gehört vor Allem jene Heiligkeit und Gerechtigkeit an, welche Adam uns verloren, Christus aber wieder zurückgebracht hat. Durch sie werden wir befähigt, Gott dermaleinst zu schauen von Angesicht zu Angesicht [2], ihn zu lieben mit einer die angeborene Liebefähigkeit des Geschöpfes überschreitenden Liebe [3], welche uns eine Wonne zu kosten gibt, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen [4], d. h. welche der natürliche Mensch nicht ahnen noch begreifen und noch weniger verlangen kann [5], ein von Ewigkeit in Gott verborgenes Geheimniß [6]. Es ist die Gnade, die einen göttlichen Samen in unser Herz legt [7], aus dem die Herrlichkeit des ewigen Lebens heranwächst. Hineinversetzt in diese Ordnung der Gnade feiert der Mensch seine Wiedergeburt, die Geburt aus Gott [8] und dem hl. Geiste [9], durch sie wird er aufgenommen zum Sohne Gottes [10], er wird Bruder des Eingeborenen, der dieses ist von Natur aus [11], und eben

---

[1] Genes. 9, 2. Ps. 8, 5—9. Weish. 9, 2.

[2] 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. [3] Röm. 8, 15.

[4] 1 Cor. 2, 9. 10. Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht Alles, auch die Tiefe der Gottheit.

[5] A. a. O. Joh. 1, 18. Cf. Joan. Chrysost. in 1 Cor. Hom. VII.

[6] Ephes. 3, 8—11. Cf. Augustin. De Genes. ad lit. IX. 17. Hieronym. in h. l.

[7] 1 Joh. 3, 9.

[8] Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23. Tit. 3, 5.

[9] Joh. 3, 3. [10] Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.

[11] Augustin. C. Ep. sec. Pelag. II. 2. Athanas. C. Arian. Orat. 2. 3. Cyrill. Alex. T. VIII. 280. 749. II. 381 ed. Mign.

deßwegen sein Miterbe, Erbe des Reiches des Vaters [1], der gleichen Seligkeit, wie sie dem Sohn zukommt. Da feiert die Seele einen mystischen Ehebund mit Gott [2], sie wird geweiht zu einem heiligen Tempel, in dem Gott geheimnißvoll wohnt [3]. Den Beginn dieser übernatürlichen Wirksamkeit Gottes in und für die Menschenwelt sehen wir gleich im Anfange der Geschichte; sie geht parallel mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit, diese durchdringend und sie erhebend. „Den aus der Erde gebildeten Leib," sagt der hl. Cyrillus, „belebt Gott durch die lebendige und mit Vernunft begabte Seele ... So wird er geboren als ein Geschöpf, das mit natürlicher Fähigkeit zum Guten begabt ist ... regiert durch den freien Willen seines Geistes. Da er aber nicht bloß mit Vernunft begabt, sondern auch des hl. Geistes theilhaftig werden sollte, damit er heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge, so hauchte Gott ihm den Geist des Lebens ein; dieß aber ist der Geist, der dem vernünftigen Geschöpf durch den Sohn gegeben wird, und der dasselbe in die erhabenste, d. i. in die göttliche Gestalt umgestaltet" [4]. Nach dem Falle erscheint die Gnade in der Verheißung des Schlangentreters, in dem durch den Samen Abrahams verheißenen Segen, in der gesammten Heilsökonomie des A. B. mit seinen Propheten, seinen Wundern und übernatürlichen Erscheinungen in der Menschen- und Naturwelt, in der Erfüllung aller Verheißungen durch Christus, seiner Menschwerdung, seiner Lehre und seinem Leben, seiner Auferstehung, Himmelfahrt, in dem Leben seiner Kirche und den Gnadenschätzen, die er in ihr hinterlegt.

---

[1] Röm. 8, 17. Cyrill. Alex. VI. 696.
[2] Offenb. 19, 7—9. Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34.
[3] 1 Cor. 3, 16.
[4] C. Anthropom. 2.

Im Wort [1] und Sacrament waltet die Gnade fort und fort, schafft sie immerdar die Wiedergeburt, steht sie den Erlösten zur Seite, stillt sie die aufgeregten Wogen der Sinnlichkeit, heilt sie die Wunden, welche die Sünde der Seele schlägt, veredelt und vergöttlicht sie jede gute That [2], betet sie in uns mit unaussprechlichen Seufzern [3], wirkt sie das Wollen und Vollbringen [4].

Nach dieser Entwicklung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung auf Grund der hl. Schrift läßt sich nun unschwer das Princip feststellen für die Bestimmung des Natürlichen wie Uebernatürlichen in der Geschichte des Menschen wie der Creatur überhaupt. Was ist Natur, natürlich? Natur im metaphysischen Sinne [5] fassen wir identisch mit Wesen; sie umfaßt demnach alles das, wodurch ein Ding das ist, was es ist, was demnach den Grund seiner Erscheinungen bildet, die aus ihm hervorgehen oder doch hervorgehen können. Uebernatürlich wird dasjenige sein, was das Wesen eines Dinges überschreitet [6], was aus ihm sich weder entwickelt noch entwickeln kann, demnach von Außen

---

[1] 1 Cor. 2, 4. 5. 9.

[2] 1 Cor. 15, 49. 2 Cor. 3, 18.

[3] Röm. 8, 26. [4] Philipp. 2, 13.

[5] Im Gegensatze zum Geist gedacht, bezeichnet Natur den bewußtlosen, unfreien Theil des Universums — Naturgeschichte, Naturgesetze. Fassen wir dagegen den Begriff Natur = Wesen, so sprechen wir auch von der Natur des Geistes, der Natur Gottes u. s. w. Das Uebersinnliche ist deßwegen noch keineswegs auch ein Uebernatürliches.

[6] So nennt Joh. Damascenus (De Fid. orthod. IV. 13) die eucharistische Wandlung einen übernatürlichen, übervernünftigen Vorgang (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν), ebenso übernatürlich (ὑπὲρ οὐσίαν) Christi Geburt, seine Wunder etwas Uebermenschliches (ὑπὲρ ἄνθρωπον), durch die übernatürliche Kraft der Gottheit gewirkt (τῇ τῆς θεότητος ὑπερφύει δυνάμει).

her hinzukommt, es vervollkommnet und erhebt[1]. Die Ordnung der Natur, bemerkt der hl. Augustin[2], ist nicht bloß in Gott, sondern von ihm in die Dinge gelegt und mit den geschaffenen Dingen erschaffen; daß aber ein dürres Reis plötzlich blühe, eine Greisin gebäre, dieß ist nicht durch ihre natürlichen Thätigkeiten ihnen verliehen, sondern von diesem sind die Ursachen in Gott verborgen. Da nun der Begriff der Ordnung nichts anderes besagt als die Einheit des Zieles in der Mannigfaltigkeit der Mittel, so wird der Charakter des Zieles und der Bestimmung, welche dem Menschen gegeben worden, das Kriterium bilden, nach welchem die ihm verliehenen Anlagen, Kräfte, Vorzüge und Eigenschaften der einen oder andern Ordnung — der natürlichen oder übernatürlichen — zuzuweisen sind.

Gerade dieses Ziel nun, wie es Gott dem Menschen im Urzustand gesetzt und zu dem uns die Erlösung in Christus wieder befähigt[3] hat, ist die Anschauung Gottes von Ange-

[1] Die Gnade kommt uns nicht aus uns zu, bemerkt Cyrill von Alexandrien (In Jes. 11, 1—3 (III. 313). II. 20. In Joan. 14, 20 (VII. 277), sondern sie kommt von Außen her (*καταπλούτειν ἔξωθέν τε καὶ ἐπάκτως*). Sie ist demnach ein übernatürlicher Schmuck (*ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα* In Joan. I. 12. *ὑπερκόσμιον κάλλος*, *ὑπὲρ φύσιν ἁγιασμός* In Matth. 11, 18. Dialog. De Trinit. VI.). Die Mittelalterlichen unterschieden deßwegen zwischen Natura und Gratia, Naturale et Gratuitum, Indebitum, Superadditum, Status naturae purae und elevatae nach dem Vorgange des Augustinus Civ. Dei XII. 9: Deus condidit naturam, largitus est gratiam. Jenes ist, wie der hl. Anselm (De Conc. Praesc. I. 6) bemerkt, vom Menschen untrennbar, dieses trennbar. Cf. Cyrill. Alex. in Joan. 14, 20.

[2] De Genes. ad lit. IX. 17.

[3] Die ganze Entwicklung des Apostels (Röm. 5, 1 ff.) ist dem Nachweis gewidmet, daß die Erlösung in Christus die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Menschheit ist, aus dem diese durch die Sünde herausgefallen war.

sicht zu Angesicht. Diese ist aber ihrem ganzen Wesen nach etwas Uebernatürliches, was die natürliche Kraft des Menschen und jeder Creatur überschreitet. Ist sie ja doch der Lohn, die Vollendung des Glaubens [1]. Der Glaube selbst aber ist ein Gut, das die natürliche Gotteserkenntniß weit überragt, und welches, weil selbst schon ein Uebernatürliches, der Natur aus sich unerreichbar ist und nur durch die Gnade gewirkt wird [2]. Und das Wesen dieser Gottesanschauung, welches ist es? „Die Seelen der Seligen," sagt das Concilium von Florenz [3], „schauen Gott den Dreieinigen, wie er ist", d. h. sie schauen ihn nicht bloß im Spiegel der Schöpfung — natürliche Gotteserkenntniß [4] — nicht im Helldunkel des Glaubens und stückweise [5], sondern sie werden Gott erkennen, wie sie selbst erkannt sind [6], da Gott sie zur Aehnlichkeit mit sich erhebt [7]. Denn wer erkennt, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt Niemand, was in Gott ist, außer der Geist Gottes [8]. So mag nur durch den göttlichen Geist der Mensch die „Tiefen der Gottheit" erkennen;

---

[1] 1 Cor. 13, 2 ff. Praemium fidei ista visio nobis servatur. Augustin. Civ. Dei XXII. 29.

[2] Concil. Arausic. II. C. V. VII. Trident. Sess. VI. Can. IV. Joh. 6, 44. Ephes. 2, 8. Apostelgesch. 16, 14. 1 Cor. 4, 7. Cf. Augustin. De Praedestin. Sanct. C. 3.

[3] J. 1439. Act. XXII.

[4] Röm. 1, 19 ff. Es ist dieß die „cognitio Dei discursiva", vom Geschöpfe zum Schöpfer aufsteigend, im dialectischen Proceß der Analyse und Synthese.

[5] Jetzt erkennen wir nur wie im Spiegel und räthselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise. 1 Cor. 13, 12. 2 Cor. 5, 7.

[6] Dann werde ich erkennen, wie ich selbst erkannt bin. A. a. O.

[7] 1 Joh. 3, 2.

[8] 1 Cor. 2, 11.

Gott selbst muß sich in geheimnißvoller, übernatürlicher Weise mit der Seele des Menschen einen, soll dieser ihn schauen, wie er ist [1]; denn keine creatürliche Idee und noch weniger ein sinnliches Bild vermag Gottes Wesen adäquat darzustellen. Da wird denn die Creatur ein Geist mit ihm [2], der göttlichen Natur theilhaftig [3], umgewandelt in dasselbe Bild [4]. Alle Erkenntniß ist ja nichts anderes als eine geistige Vermählung [5]; die volle, ganze, unmittelbare, centrale Erkenntniß Gottes ist darum die Frucht dieser mystischen Vermählung [6] des Geistes Gottes mit dem creatürlichen Geiste, der durch und in Gott Gott schaut. Wie wir im Lichte das Licht schauen, so erkennen die Seligen im Lichte der Glorie seine ewige Herrlichkeit [7].

Dieser doppelten Gotteserkenntniß nun entspricht eine zweifache Liebe; sie ist die nächste Folge von jener. Die natürliche Liebe schildert der Apostel dort, wo er die Heiden anklagt, daß sie Gott nicht gegeben, was sie nach dem Maße ihrer Erkenntniß ihm schuldeten [8]; die übernatürliche Liebe stellt er dagegen dar als das Werk des hl. Geistes, der in unsere Herzen ausgegossen wurde [9], die alle Begriffe über-

---

[1] 1 Joh. 3, 2. [2] 1 Cor. 6, 17. Joh. 6, 58.

[3] 2 Petr. 1, 4. [4] 2 Cor. 3, 18.

[5] Intellectus secundum hoc quod actu intelligit secundum hoc fit unum cum intellecto. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XXVII. Art. 1.

[6] Offenb. 19, 7. 9.

[7] Deus est quo et quod intelligitur per visionem beatificam. Id. C. Gent. III. 50. Ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Id. Summ. Theol. I. Qu. XII. Art. 4. 5. Iren. C. Haeres. IV. 20: *Ὥσπερ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντὸς εἰσὶ τοῦ φωτὸς, καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν Θεὸν ἐντὸς γίνονται τοῦ Θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.*

[8] Röm. 1, 17 ff.; 2, 14 ff.

[9] A. a. O. 5, 5 ff. 1 Cor. 13, 1 ff. Gal. 4, 1 ff.

steigt [1], nicht aber als die Folge unserer natürlichen Einsicht und alleinige That unserer Freiheit. Sie ist die Blüthe und höchste Vollendung [2] des übernatürlichen Lebens, das seine Wurzeln im tiefen Grunde des Glaubens eingesenkt, selbst aber das Werk des Geistes und der Gnade ist [3]. Durch sie tritt der Mensch, der als Creatur und von Natur aus ein Knecht Gottes ist [4], unendlich von ihm, dem Schöpfer, geschieden, in ein Verhältniß der Freundschaft zu ihm, es feiert die Seele den mystischen Ehebund mit ihrem Schöpfer. Es wird der Mensch Gottes Sohn aus Gnade, da er dieß nicht ist von Natur aus, und empfängt, wie Christus, vom Vater, was diesem kraft seiner Natur, als dessen Eingeborenem, zukommt [5]; weil er nicht mehr Knecht ist, sondern Sohn, darum wird er Erbe Gottes mit dem, der der Erstgeborene ist unter seinen Brüdern [6]. So er obsieget in und mit Christus, wird ihm dann gegeben zu sitzen auf dem Throne, wie auch Er gesiegt und mit dem Vater auf dem Throne sitzt [7]; er wird der göttlichen Natur theilhaftig [8], empfängt Antheil an dem Siege, dem Triumphe, der Selig-

---

[1] Ephes. 3, 16 ff.

[2] 1 Cor. 13, 13. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Die Liebe aber ist das Größte unter ihnen.

[3] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns erzählt. Joh. 1, 18. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. 2 Cor. 2, 10.

[4] Da die Creatur geschaffen und Knecht ist, wird sie allein durch den Wink und Willen des Vaters zur übernatürlichen Würde berufen. Cyrill. Alex. in Jo. 15, 9. 10. 14. 15. in Luc. 17, 7.

[5] Cyrill. l. c. Augustin. C. Maxim. III. 15. Gregor. Nyssen. Orat. III. c. Eunom. Athanas. Orat. 2. 3. adv. Arian Joh. 16, 15; 17, 10. Röm. 8, 14—17.

[6] Gal. 4, 7. Joh. 15, 17. Röm. 8, 29. 1 Joh. 4, 7.

[7] Offenb. 3, 21. Luc. 22, 28 ff. [8] 2 Petr. 1, 4.

keit Christi, die keine andere ist als die Seligkeit Gottes, in der er selbst selig ist [1]. „Wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selbst leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen, also werden die Seelen, welche den hl. Geist in sich haben und von ihm erleuchtet sind, selber geistig. Daher die nie endende Freude, die Aehnlichkeit mit Gott, und das höchste von Allem, die Vergöttlichung" [2].

So bildet die übernatürliche Seligkeit das dritte Moment, mit welchem die Bedeutung des übernatürlichen Zieles sich abschließt; eine übernatürliche Erkenntniß, eine übernatürliche Liebe, eine übernatürliche Beseligung — das ist mit Einem Worte das Leben der zur Aehnlichkeit mit Gott erhobenen, in's Bild Christi und Gottes verklärten [3] Menschenseele.

Licht unsers Geistes voll der heiligen Liebe,
Und Liebe des höchsten Gutes voll der Freude,
Und Freude, so alle Süße übersteigt [4].

Wer aber dürfte sagen, dieses Leben, diese Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dieser Antheil an seiner Erkennt-

---

[1] Joh. 17, 10: Alles was dein ist, ist auch mein. Luc. 22, 29: Ich werde euch ein Reich bereiten, wie der Vater es mir bereitet hat, daß ihr esset und trinket an meinem Tische in meinem Reiche.

[2] Basilius. De Spiritu sto. c. 9. Ueber die Vergöttlichung (θέωσις, deificatio) der Creatur als letztes Ziel derselben, vgl. Dionysius Areop. (Ecclesiast. Hierarch. III. p. 200), Athanasius (De Incarnat. I. p. 108. Orat. II. C. Arian.), Gregorius von Naz. (Orat. VII. XXII.), Cyrillus von Alex. (De Trinit. Dial. VII. 1097. VIII. 197. 592. 609. IX. 108. 248), Hilarius (De Trinit. IX. 4. 5. X. 7), Augustinus (vgl. Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus von Gangauf, S. XXXII ff.), Bernardus (Serm. 77. 83. in Cantic.).

[3] Röm. 8, 29. 2 Cor. 3, 18.

[4] Dante, Paradies XXX. 40. Cf. Thom. C. Gent. III. 63.

niß und Seligkeit sei eine wesentliche Bestimmung seiner Natur und ihm sei von Hause aus ein Anrecht darauf geworden? Kann die Creatur je verlangen oder je verdienen, sie, die Dienstmagd ist im Hause der Schöpfung Gottes, daß der ewige Hausvater sie annimmt zum Sohne, und in Allem dem Sohne gleiche Würde ihr verleiht? [1] Wäre dieses göttliche Leben dem Menschen natürlich, dann müßte gesagt werden, Gott habe gar keine Gabe mehr außer dem, was er in der Schöpfung ihr gegeben [2], die er der Creatur aus freier Liebe spenden könnte, habe in der Schöpfung sich erschöpft. Der Ausdruck, die sichtbare Erscheinung und Vollendung dieses seligen Lebens erscheint in der Unsterblichkeit Adams als in seinem Anfange, in der Auferstehung und Verklärung der Leiber nach dem Bilde des Auferstandenen und verklärten Heilandes, des Erstgeborenen unter seinen Brüdern und „Ersterstandenen von den Todten" am Ende der Welt- und Menschengeschichte.

So ist denn diese übernatürliche Bestimmung mit dem ihr entsprechenden Systeme von Mitteln, Gnaden und Vorzügen in Wahrheit eine neue Welt, in welche die Gnade den ersten Menschen und in ihm und durch ihn das gesammte Geschlecht einführte; eine zweite Schöpfung, die von

---

[1] Dicti sumus filii gratia, non natura nati; ideo Unigenitus est Filius, quia quod est secundum divinitatis suae naturam, hoc est natus Filius . . . Homo, quia non est unius ejusdemque substantiae, non est verus filius, et ideo fit gratia filius, quia non est natura. Augustin. C. Maxim. c. 15. Cf. Gregor. Nyssen. C. Eunom. Orat. III. Der Knecht, sagt einmal Thomas v. Aquin, kann durch Arbeit sich Lohn verdienen, nie aber gleiches Recht mit dem Sohne des Hauses.

[2] Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae nisi creatura esset naturae divinae. Thom. Aquin. l. c. Qu. XII. Art. 5. ad 3.

der Schöpferkraft des hl. Geistes ausgeht [1]; denn den Menschen zur übernatürlichen Gerechtigkeit zu führen, ist dasselbe, wie einen Todten zum Leben zu erwecken [2], ja das ist, wie Augustinus [3] bemerkt, mehr, als Himmel und Erde erschaffen. Hieraus ergibt sich von selbst die Würdigung jener Anklagen der katholischen Lehre von Seiten protestantischer Dogmatiker, welche in dieser Lehre von Natur und Gnade einen „äußerlichen Mechanismus", „Dualismus", „Barbarei" und „pelagianisirende Richtung" sehen wollen [4]. Die Wahrheit, daß das „Anerschaffene", das Wesentliche des Menschen durch einen freien Act nicht verloren gehen kann, daß die Theilnahme der Creatur an dem, was nur Gott von Natur aus zukommt, nichts ihr Natürliches sein kann, hat sich auch den verständigeren Theologen dieser Confessionen aufgedrängt [5]. Wohl ist die Gnade nicht ein nothwendiges Moment in der natürlichen Entwicklung des Menschen, aber sie ist deßwegen nicht mechanisch mit seiner vernünftigen Natur verbunden, sondern ein energisches, vitales, bis in die innersten Nerven und Fasern ihres Wesens sie durchdringendes Princip, eine höhere Lebenskraft [6], welche die niederen, vernünftig-sittlichen Potenzen ergreift und nach dem Bilde Christi zum neuen Menschen organisirt und gestaltet, ein Hinzugekommenes zur Natur (ἔξωθεν τῆς οὐσίας, superadditum), aber doch wieder eine Vol-

[1] Veni Creator Spiritus. Hymn. Eccl.

[2] Cyrill. Alex. De Spirit. sto. C. 23.

[3] Serm. LXXII. in Joan.

[4] Martensen, Dogmatik S. 129. Philippi, kirchliche Glaubenslehre II. S. 350.

[5] Vgl. A. Schweizer, Dogmatik S. 399, und schon früher G. Calixt, Neander, Nitzsch, Lücke u. A. Jene der rationalistischen Schule verwarfen ohnehin die Lehre ihres Bekenntnisses.

[6] Joh. 4, 14; 6, 35 ff.; 15, 4. Vgl. S. 45.

lendung (complementum) der Natur, indem sie diese zur höchsten Würde erhebt, der sie nur immer fähig ist, und in vollster, alle Ahnung übertreffender Weise das Sehnen der Creatur nach Gott stillt [1].

Diese ganze Frage über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen hat der hl. Thomas von Aquin in gewohnter Weise kurz und tief dargestellt: „Da sich keine Thätigkeit", spricht er [2], „weiter erstrecken kann, als das Vermögen der thätigen Natur reicht, so ist nothwendig, wenn die Thätigkeit einer Natur über ihr Vermögen hinausreichen soll, daß diese Natur gewissermaßen über sich selbst erhoben werde. Daher kann derjenige, der nicht durch die geistliche Wiedergeburt ein göttliches Sein erlangt hat, unmöglich göttliche Acte setzen. Es muß darum die erste Gnade, die ohne Verdienst dem Menschen verliehen wird, das Wesen des Menschen selbst in ein gewisses göttliches Sein erheben, und darum wird Gnade vorzugsweise jene Gabe genannt, welche das Wesen der Seele adelt. — Wohl liebt Gott alle Creaturen, insofern er ihnen ein creatürliches Gut verleiht; aber jene übernatürliche Liebe ist die Liebe im eminenten Sinne, ähnlich der Liebe der Freundschaft, mit welcher er die Creatur liebt nicht bloß wie der Meister sein Werk, sondern in der Gemeinsamkeit der Freundschaft, wie der Freund den Freund, insofern er eine Creatur zur Gemeinschaft seines Genusses heranzieht, daß auch ihre Glorie und Seligkeit in dem bestehe, durch welches Gott selbst selig ist. Und dieß ist die Liebe, mit welcher er die Heiligen liebt, und die

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. II. Art. 1. ad 1. Qu. XII. Art. 1.

[2] In II. Distinct. XXVI. Qu. I. Art. 3. Summ. Theol. I. II. Qu. CIX. Art. 1.

Wirkung dieser Liebe ist die Gnade im eigentlichen Sinne, wiewohl im uneigentlichen Sinne alle natürlichen Gaben Gnaden genannt werden können, da sie ohne Verdienst gegeben werden [1]. Es ist dieß jene besondere Liebe, durch welche er die vernünftige Creatur erhebt zur Theilnahme an dem göttlichen Gute . .; durch sie will Gott der Creatur das ewige Gut geben, das er selbst ist. Und so ist die Gnade etwas Uebernatürliches im Menschen [2]. — Das Geschenk der Gnade überschreitet eine jede geschaffene Natur, da es nichts anderes ist als eine Theilnahme an der göttlichen Natur, die jede andere Natur überschreitet. . . Gott allein kann daher Gnade ertheilen, da er allein vergöttlichen kann, indem er die Gemeinschaft der göttlichen Natur mittheilt durch eine Theilnahme seiner Aehnlichkeit [3]."

Das ist eben der Unterschied zwischen der Liebe, mit welcher die Creatur ihres Gleichen, und der Liebe, mit welcher Gott sein Geschöpf liebt, dem er das Höchste und Beste, was er hat, zutheilen will; wir lieben einander um dessen willen, was der Andere besitzt und wir an ihm erblicken, was uns zu ihm hinzieht und fesselt. Nicht so die Liebe Gottes. Gott schenkt uns erst, was ein Recht uns verleiht, von ihm geliebt zu werden, seiner Liebe uns werth macht; er schüttet die Schätze seiner Heiligkeit über die Seele aus, schenkt ihr das „hochzeitliche Gewand" der Gnade, das sie ganz umkleidet, schmückt sie mit himmlischer Schönheit, deren Glanz so groß ist, daß Gott selbst nach ihr verlangt, Wohnung in ihr zu nehmen trachtet, sie liebt mit einer Liebe, welche jener ähnlich ist, von welcher Er sprach: das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen

---

[1] Ibid. Art. 2. ad 2.
[2] Summ. Theol. I. II. Qu. CX. Art. 1.
[3] Ibid. Qu. CXII. Art. 1.

habe, mit der Liebe des Bräutigams, der nach der Braut verlangt, mit einer Liebe, die sich nicht befriedigt findet, so lange sie nicht zur innigsten Vereinigung gelangt ist [1].

So erscheint denn die ganze Würde und Erhabenheit des Menschen in dieser Lehre von seinem ursprünglichen, übernatürlichen Zustande und seiner ersten Bestimmung, die ohne die Offenbarung uns für immer geblieben wäre „ein Geheimniß verborgen von Ewigkeit" [2]. Nicht die natürlichen Kräfte allein sind es, welche die Gnade in uns erregt und entwickelt, aber auch nicht als ein schlechthin Fremdes und Aeußerliches bleibt sie der Seele; vielmehr wie der Odem Gottes den Leib, aus Erde gebildet, beseelte, so ist der Geist der Heiligung ein Princip des neuen höheren göttlichen Lebens, das die Seele durchgeistet und sie zur göttlichen Lebensform erhebt. Wie der Sonnenstrahl die atmosphärische Luft, wie die Gluth des Feuers das Eisen, wie das Abendroth die dunkle Wolke, so durchdringt und verklärt die Sonne der Gnade die Niedrigkeit der irdischen Menschennatur, daß auch sie nun ganz licht, ganz sonnenähnlich wird. Und wie der wilde Oelbaum, wenn das Edelreis eingepflanzt ist, umgewandelt wird und süße Früchte trägt [3], so wird die Menschennatur, in welcher der Geist „Wohnung genommen", geadelt, daß sie nun Werke zu setzen vermag höherer, göttlicher Art. Das ist der „Same Gottes" in uns, der verborgen unter der Hülle dieser Zeitlichkeit mehr und mehr heranwächst und sich entfaltet, bis der Schleier des Irdischen fällt, und er in der Herrlichkeit beim Vater seine volle ganze Blüthe offenbart.

---

[1] Cf. Suarez, De Gratia L. V. P. III. L. VI. C. 1 seqq. Vgl. Thom. Aquin. C. Gent. III. 150. Summ. I. II. Qu. CX. Art. 1. Ich in ihnen, und du in mir, auf daß sie in Eins vereinigt sind. Joh. 17, 23.

[2] Ephes. 3, 9. [3] Röm. 11, 24.

So bietet denn die katholische Lehre von dem Urzustand und Paradies die wahre rechte Mitte, wo die beiden extremen Anschauungen über Aufgabe und Bestimmung des Menschen ihre Ausgleichung finden, in die von jeher das speculative Denken außerhalb des Gebietes der Offenbarung sich verirrt hat. Der abstracte Deismus und Rationalismus richtet eine unendliche, ewig unausfüllbare Kluft auf zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer; jenem wird es nie gegeben, zu ihm sich aufzuschwingen [1]. Der Pantheismus dagegen in der doppelten Form der Speculation sowohl wie der Aftermystik, von einer allerdings tieferen aber mißverstandenen Ahnung der menschlichen Natur und ihres Sehnens irre geleitet, bezeichnet es als die letzte und eigentliche Bestimmung des Menschen, völlig Eins zu werden mit Gott und unterzugehen in ihm. Und so bietet uns die Geschichte der Philosophie wie nicht minder jene der außerchristlichen Religionen das Bild eines steten Hin- und Wiederschwankens zwischen diesen beiden entgegengesetzten Systemen; in ihr ist der Mensch bald Thier, ein Staubatom, das auftaucht und wieder verschwindet in dem Schutt dieses Irdischen, bald Gott und angewiesen, unterzugehen und zu „erlöschen" [2] in ihm. Wir werden ganz in Gott umgebildet

---

[1] Schon der hl. Thomas bekämpft diese Doctrin Summ. Theol. I. Qu. XII. Art. 1. Cf. De Verit. Qu. VIII. Art. 1: Quidam erraverunt dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse. Cf. C. Gent. III. 50. Der dort gegebene Beweis der Möglichkeit und Convenienz der Anschauung Gottes wurde ganz gegen seine Intention von den Jansenisten im Sinne einer natürlichen Bestimmung hiefür mißdeutet.

[2] Dieß die wörtliche Uebersetzung des „Nirvana" des Buddhismus. Ueber den speculativen Pantheismus Spinoza's, Hegel's vgl. I. B. 1. Abth. S. 207 (200) ff. 337 (319) ff. und besonders L. Feuerbach, WW. III. S. 13 ff. Ueber den Pantheismus im Islam

und verwandelt, lehrte Meister Eckhart [1], „wie im Sacrament der Eucharistie das Brod in den Leib Christi umgewandelt wird." „Indem die Seele sich vernichtet", sagte Molinos [2], „kehrt sie zurück zu ihrem Ursprunge, welcher das Wesen Gottes ist.. und dann sind nicht mehr zwei vereinte Wesen, sondern nur Eines", gerade so wie der Dichter des Sufismus, Dschelaleddin Rumi [3]:

Heil dir, Geist, der du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib du bist, Heil, Kühner, dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Ursein ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt du bist.
Bis durch's Weltall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschau'n jeder Geist.

Nicht in schroffer Scheidung, lehrt die Kirche, nicht in ewiger Gottesferne, aber auch nicht in Wesensverwandlung und substantieller Einheit mit Gott hat der Mensch seine letzte und höchste Bestimmung zu suchen; wohl aber findet er seine Vollendung in der innigsten, mystischen Vereinigung mit ihm, der ihn durch seine Gnade zu sich heranzieht, der in ihm wie in einem Tempel wohnt, der seinen Geist ihm schenkt [4], der in ihm bleibend ihn durchleuchtet und durch-

---

vgl. Tholuck, Sufismus, oder Blüthensammlung morgenländischer Mystik. Rosen, Misnevi 1849.

[1] Verurtheilt im J. 1329.

[2] Inter Propp. damn. ab Innoc. XI. Prop. V.

[3] A. a. O. S. 87.

[4] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XLIII. Art. 3. Es ist die übereinstimmende Lehre der Theologen auf Grund der ausdrücklichen Zeugnisse der Schrift (Röm. 5, 5; 8, 15. 16; 8, 26), daß der hl. Geist Wohnung nimmt in den Seelen der Gerechtfertigten und, wie die Salbe das Gewand mit ihrem Wohlgeruche durchzieht, sie mit göttlicher Weihe und Würde durchdringt. Cf. Iren. C. Haer. IV. 21. II. 32. III. 17. Cyrill. Alex. in Ps. 46, 9. (T. II. 1056) T. VIII. 592. VIII. 569. III. 1144. Cyrill. Hieros. Catech. XVII.

glüht und zu einem „unaussprechlichen“ [1] Liebesbunde mit sich vermählt, der die Creatur ganz hineintaucht in die Strömung der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens, sie ganz vergöttlicht.

Diese Bestimmung aber ist ihm geworden aus Gnaden, sie ist nicht begründet in seiner Natur. Wie wir aber aus dem Folgenden ersehen werden, ist diese Auseinanderhaltung beider Ordnungen von dem entscheidendsten Einflusse für die Beurtheilung und richtige Lösung aller späteren Fragen. Durch sie werden wir den allein richtigen Standpunkt gewinnen, von dem aus sich uns das Verständniß erschließt für die Entwicklung der Menschheit, auch nachdem sie aus dem Stande der ursprünglichen Gnade gefallen ist; von hier aus ist es uns gegeben, dem intellectuellen und sittlichen Gesammtleben des Geschlechtes gerecht zu werden. Während die Lehre des orthodoxen Protestantismus die Natur, indem sie dieselbe scheinbar erhebt, zerstört, Vernunft und Sittlichkeit vernichtet, unhistorisch und unphilosophisch zugleich ist; während der Rationalismus die Gnade läugnet und die Fundamente des Christenthums untergräbt, sehen wir in dem katholischen Bekenntniß die reinste, erhabenste Harmonie, zu welcher Vernunft und Glaube, Freiheit und Gnade, Natur und Uebernatur verschmelzen, wo Gott die Ehre wird in Allem, ohne Ueberhebung, aber auch ohne Entwürdigung des freien sittlichen Menschenwesens, gepriesen die Gnade, aber weder verläugnet noch unterdrückt die Natur.

Basil. adv. Eunom. III. 4. De Spirit. sto. c. 9. Petav. De Trinit. L. VIII. 4—7.

[1] Röm. 8, 26.

Bemerkungen zum sechsten Vortrag.

Die Erinnerung an das Paradies und den ursprünglichen glücklichen Zustand finden wir vor Allem bei den Parsen. Yima, Vivanghvat's Sohn, herrschte damals über die Erde, die noch frei war von allem Uebel. Damals war weder Frostwind noch Gluth, noch Finsterniß, noch Tod. Er baute ein Paradies auf Ormuzd's Geheiß, in welches er die Keime aller Dinge und die Auserlesensten unter den Menschen versetzte; hier war weder Tod noch Verwesung, ewiges Licht leuchtete dort, und lebten die Menschen das herrlichste Leben [1]. Die Indier [2] erzählen von dem Paradiesberge Meru, d. i. Mitte. Er ist mit schönen Bäumen geziert, mit hellen Bächen, und von allen Seiten ertönt der Vögel Gesang. Vier große Ströme fließen von hier aus nach den vier Himmelsgegenden. Auf seiner Spitze ist die Wohnung des Shiva und des Indra, bei dem die Seligen weilen; dort wächst der Baum der Unsterblichkeit.

Der Paradiesberg der Chinesen liegt auf dem Kuen-Lun und Thienschangebirge; in der Mitte des Berges ist ein Garten, in ihm entspringt die Quelle der Unsterblichkeit; die daraus trinken, sterben nicht. Sie theilt sich in vier Flüsse. Aus diesem Garten ist das Leben hervorgegangen [3]. Bei den Griechen liegt der Garten der Hesperiden auf dem

---

[1] Die Belegstellen bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 368. Lüken a. a. O. S. 80. Roth, Sage vom Dschemschid in der deutsch-morgenländ. Zeitschrift 1850. S. 4. Ueber die Paradiessagen überhaupt Jul. Braun im „Ausland" 1862.

[2] Asiat. Originalschr. I. S. 321. Ritter, Asien I. S. 7. Cf. Strab. XV. p. 250. Tom. II. edit. Oxon. v. Bohlen, das alte Indien. I. B. S. 12. 210.

[3] Mémoir. concern. les Chin. I. 106. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte I. S. 206.

Atlas mit dem Wunderbaume und seiner goldenen Frucht. Er ist mit Mauern umschirmt, und ein Drache bewacht ihn. Auf ihm wohnen noch die frommen und seligen Urmenschen, die Atlantiden oder Hyperboräer, die unter beständigem Sonnenschein und einem glücklichen Klima Zwietracht, Krankheit und frühen Tod nicht kennen. Sie heißen deßwegen auch die Langlebenden (μακρόβιοι)[1]. „Gott", sagt Platon[2] von den Urahnen unseres Geschlechts, „war ihr Hüter . . . reichliche Früchte hatten sie, aber von den Bäumen und andern Gewächsen, nicht durch Ackerbau erzeugt, sondern weil die Erde sie ihnen von selbst bot. Nackt und ohne Lager lebten sie größtentheils unter freiem Himmel, denn der Jahreszeiten Milde brachte ihnen kein Ungemach, ein weiches Lager aber bot ihnen das üppig dem Boden entsprießende Gras." „Unter den Thieren aber," bemerkt er vorher, „war nichts Wildes, noch ein Auffressen unter einander, Krieg und Zwiespalt fand durchaus nicht statt, und so könnte man noch unzähliges Andere aus dieser Ordnung der Dinge Hervorgehendes anführen. So war die Lebensweise der unter Chronos Lebenden." Wie Platon spricht der Peripatetiker Dikäarchos[3]: „Es hätten jene ersten und den Göttern am nächsten stehenden Menschen in einem höchst vollkommenen Zustande das glückseligste Leben genossen, weßwegen jenes Zeitalter mit Recht das goldene genannt werde." Wir begegnen dieser Vorstellung wieder bei den Chinesen: „Ueberall", erzählen sie, „wuchs Alles von selbst. Die Thiere weideten in ganzen Heerden auf dem

---

[1] Diod. III. 54. Plin. Histor. nat. IV. 12. Apollod. Bibl. II. 5. Pausan. I. 18. V. 7. X. 5.

[2] Politic. p. 271.

[3] Ap. Varro, De re rustic. I. 2. Cf. Euseb. Praepar. Evangel. I. 8. XII. 13.

Felde, alle Früchte der Erde entkeimten von selbst dem Boden. Man übte die Tugend und lebte in Unschuld. Nichts konnte damals den Menschen schaden, nichts ihnen den Tod bringen" [1]. Ebenso bei den Indiern in der Sage von den vier Weltaltern, deren erstes das Zeitalter der Glückseligkeit und Tugend war. „Aus Uebersättigung aber fielen die Menschen in Uebermuth, und Zeus, diesen Zustand hassend, vernichtete Alles, und wies ihnen ein Leben voll Mühsal an" [2]. Nach der Zendlehre herrschte im ersten Weltalter Ormuzd allein. Das erste Land, welches er erschuf, war ein Ort der Annehmlichkeit und des Ueberflusses, das reine Iran. Dort herrschte Dschemschid, der Urkönig; er und die ersten Menschen beteten Hom (den Baum des Lebens) an, und nahmen davon so viel als sie wollten. Erst als Ahriman in das Lichtreich eindrang, brachte er dem ersten Menschen den Tod [3]. Bei den Aegyptern ist das Paradies eine Insel und zugleich ein steiler Berg, wo Osiris geboren wird. Hier sind Wiesen, Bäume mit ewiger Blüthe und Frucht, Quellen, die nach allen Weltgegenden hin ihre Wasser ausgießen. Mit ihm leben die Makrobier. Hier erfindet er den Weinstock, seine Schwester und Weib Isis den Waizen [4]. Das erste Weltalter, jenes des Chronos, das goldene, schildert uns Hesiod [5].

Jene wurden von Chronos beherrscht, da dem Himmel er vorstand;
Und sie lebten wie Götter, mit stets erheiterter Seele,
Von Arbeiten entfernt und Bekümmerniß. Selber des Alters
Leiden war nicht. Nein, immer sich gleich an Händen und Füßen,

---

[1] Lüken a. a. O. S. 90.

[2] Strab. XV. 8.

[3] Plutarch. De Is. et Osir. 47. Bundehesch 1. u. 3. Kleuken, Zend-Avesta III. 53.

[4] Diodor. I. 14 ff. III. 68.

[5] Opp. et dies 113 seqq. cf. Theogon. 521 seqq.

Freuten sie sich der Gelage, von jeglichem Uebel erledigt,
Reich an Heerden der Flur und geliebt von den seligen Göttern,
Und wie im Schlaf hinsinkend verschieden sie. Jegliches Gut auch
Hatten sie; Frucht gewährte das nahrungsprossende Erdreich
Immer von selbst, vielfach' und unendliche; und nach Gefallen
Schafften sie ruhig ihr Werk im Ueberflusse der Güter u. s. f.

Hierauf schildert er den Eintritt der drei übrigen Weltalter, des silbernen, ehernen, eisernen. Eine poetische Reproduction finden wir bei Ovidius [1], Virgilius [2], Juvenalis [3], Tibullus [4], Lucretius [5].

Bei den Germanen finden wir die den Indogermanen gemeinsame Vorstellung von vier Weltaltern in romantisch wunderbaren Gestalten wieder. Von einer verlorenen goldenen Zeit ist in der Edda mit nahem Bezug auf die Unschuld der Götter die Rede. Als nämlich die Götter Sonne und Mond ihren Sitz angewiesen, den Sternen ihren Lauf bestimmt, der Nacht und dem Neumond Namen gegeben, versammelten sie sich auf dem Idafelde:

Haus und Heiligthum hoch sich zu wölben.
Sie bauten Essen und schmiedeten Erz,
Schufen Zangen und schön Gezäh.
Sie warfen im Hofe heiter mit Würfeln,
Und kannten die Gier des Goldes noch nicht,
Bis drei der Thursen-Töchter kamen,
Reich an Macht, aus Riesenheim [6].

Aehnliche Sagen berichten uns die neuesten Forschungen

---

[1] Metamorph. I. 89 ff.

[2] Aeneid. VIII. 315 seqq. Georgic. I. 125 seqq. Cf. Eclog. IV.

[3] Satir. VI.

[4] Eleg. I. 3.

[5] De rerum nat. V. 923 seqq.

[6] Worte der Wöluspa in der älteren Edda bei Simrock, Mythologie S. 52. Auch der Gralsage liegen uralte Traditionen zu Grunde.

von einzelnen Negerstämmen [1], den Indianern Nordamerika's [2], den Mexicanern, unter deren Stammvater Quetzalcoatl das goldene Zeitalter in ähnlicher Weise wie vor den Griechen geschildert wird [3], selbst von den Bewohnern der Südsee-Inseln [4].

---

[1] Lüken a. a. O. S. 110 ff.

[2] Franklin, zweite Reise an die Küste des Polarmeeres, deutsch, Weimar 1829. S. 308. 208. Prinz Neuwied, Reise. II. Thl. S. 221.

[3] Clavigero, Storia de Messic. II. p. 11.

[4] Kotzebue, Reise um die Welt 1823—26. II. B. S. 88.

Siebenter Vortrag.

Sündenfall und Erbsünde.

Der biblische Bericht. — Die erste Sünde ein realer Vorgang. — Einwendungen. — Nothwendigkeit und Art der Versuchung. — Die satanische Schlange. — Der Satan. — Zusammenhang der Lehre vom Satan mit der Lehre vom Wesen des Bösen. — Rationalismus und Pantheismus über die Lehre vom Satan. — Stufengang der Versuchung und Sünde. — Die Strafe der Schlange, des Weibes, Adams. — Uebergang der Sünde Adams auf das Geschlecht. — Die Bibel und Mythen der Völker. — Die Philosophie über den Ursprung des Bösen. — Erklärungsversuche des Pelagianismus und Rationalismus, Präexistentianismus, Pantheismus. — Augustinus und Thomas von Aquin. — Die Lehre der Reformatoren von der Erbsünde. — Das katholische Dogma. — Nähere Bestimmungen des Wesens der Erbsünde. — Solidarität auf Grund der Geschlechtseinheit. — Die ungetauften Unmündigen. — Sünde und Erlösung.

Ueberblicken wir das Bild, das uns die hl. Schrift vom ursprünglichen Zustande des Menschen entwirft, so erscheint dieser im Paradiese, dem Ort der Wonne, heilig und gerecht; seine Seele, strahlend in der überirdischen Schönheit der heiligmachenden Gnade, war von keiner Leidenschaft bewegt, sein Leib stand in der Blüthe und Kraft der Jugend, die immer währen sollte, da er sich nährte von der sacramentalen Speise, die am Baume des Lebens wuchs. So lebte er im seligen Umgange und Genusse Gottes. Aber diese Gabe war für ihn auch zugleich eine Aufgabe. Es sollte

der Mensch das Paradies bauen, sich erbauen, indem er freithätig die göttlichen Gedanken erfaßte und an sich zur Darstellung brachte. Darum tritt das Gebot an ihn heran; an ihm sollte seine Freiheit sich erproben [1], er sollte nun seinerseits die von Gott ihm gegebene Stellung diesem wie der Welt gegenüber erkennen und thatsächlich bekennen.

Aber der erste Mensch hat diese Probe nicht bestanden, er ist gefallen, herausgefallen aus jener hohen, übernatürlichen, geheimnißvollen Gnadenwelt, in welche ihn sein Schöpfer erhoben hatte. Und da er nicht bloß ein Mensch ist, sondern der Mensch, nicht bloß Einzelwesen, sondern Haupt des Geschlechtes, Individuum und Gattung zugleich, so ist sein Fall nicht ein individueller, vereinzelter Vorgang, sondern er ist der Fall des Menschen, des gesammten Geschlechts. Adam war, weil Haupt des Geschlechtes, durch Gottes gnädigen Willen zugleich Haupt der in ihm übernatürlich erhobenen Menschheit, die mit dem leiblichen Erbe durch die Geburt zugleich das höhere des Geistes, und mit dem geistigen das göttliche der Wiedergeburt empfangen sollte. Die Menschheit ist aber als Eine — Ein Leib und Ein Geist — von Gott gewollt, und wird als Eine von ihm angeschaut; die natürliche Gattungseinheit sollte die Basis einer übernatürlichen Gnadeneinheit werden [2]. In Adam ist daher die Menschheit herabgesunken aus dem Reiche der übernatürlichen Liebe und Gnade, hat das ganze Geschlecht gesündigt. Ursprung, Wesen und Folgen der ersten Sünde, sowie ihre Vererbung auf das gesammte, aus Adam geborne Geschlecht der Menschen bildet demnach den Gegenstand dieses Vortrages.

---

[1] Cf. Gregor. Naz. Orat. XXXVIII.
[2] Röm. 12, 5. Ephes. 1, 23; 1, 10.

Fragen wir zuerst: Was ist geschehen? In kindlich einfacher Form, die jedoch auch dem blödesten Auge die Tiefe des Gedankens nicht zu verschleiern vermag, erzählt uns die hl. Schrift die Geschichte der ersten Sünde. Und es ist die Geschichte der ersten Sünde die Geschichte aller Sünde, die Geschichte der Sünde überhaupt; darum hat in ihr der denkende Geist von Anfang an den reichsten Aufschluß über Natur und Wesen der Sünde empfangen; es ist ein historisch-realer Vorgang, und doch symbolisirt er den Verlauf der sündigen That. Vernehmen wir das biblische Wort: „Und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Und es sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von der Frucht der Bäume im Garten, nur von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt, Ihr sollet nicht essen von ihm, und nicht rühren an ihn, daß ihr nicht sterbet. Und es sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet keineswegs sterben. Denn es weiß Gott, daß, an welchem Tage ihr davon esset, sich euere Augen aufthun, und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses. Und das Weib sah, daß der Baum gut war zu essen und lieblich zum Ansehen und begehrenswerth der Baum, weil er Einsicht gab, und es nahm von seiner Frucht und aß und gab auch seinem Manne davon, und er aß. Und es gingen Beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren, und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen. Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging beim Abendwind, und es verbarg sich Adam mit seinem Weibe vor Gott zwischen den Bäumen des Gartens. Und es rief Gott der Herr den

Adam und er sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich habe deine Stimme gehört im Garten und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du gegessen von dem Baume, von dem ich dir gesagt habe, du sollst nicht davon essen? Und es sprach Adam: Das Weib, das du mir gegeben hast zur Gehülfin, hat mir gegeben und ich aß. Und es sprach der Herr zu dem Weibe: Warum hast du dieß gethan? Und es sprach das Weib: Die Schlange hat mich berückt und ich aß" [1].

Vor Allem entsteht die Frage: Haben wir hier eine bloße Idee, eine philosophische Betrachtung über das Wesen der Sünde vor uns, gehüllt in das Gewand der Geschichte, oder einen wirklichen Vorgang? Wir läugnen keineswegs, wie bereits erwähnt wurde, die tiefere Symbolik dieses Vorganges. Aber es ist nicht bloß Symbolik, die Symbolik ist That und die That selbst symbolisch. Doch die ungläubige sogenannte Kritik erklärt von vornherein die Auffassung dieser Erzählung als eines wirklichen Vorganges geradezu für unmöglich, weil Gottes und des Menschen unwürdig. „Als Bericht von einem wirklichen Vorgange," sagt Strauß [2], „unterliegt diese Erzählung nicht geringen Schwierigkeiten. Die Hauptschwierigkeit liegt in der höchst unzweckmäßigen Probe, auf welche Gott die Menschen gestellt haben soll. Auf die Frage, warum Gott den ersten Menschen einen an sich unschädlichen Genuß aus reiner Willkür verboten habe, antwortet die Kirchenlehre: der Mensch sollte sogleich im Paradiese moralisch gebildet werden, mußte folglich auch einen Gegenstand haben, an dem er seine sittliche Natur entwickeln konnte. Allein — ließ sich mit Recht fragen — lebte nicht Adam schon mit Eva in Verbindung?

---

[1] Genes. 3, 1—13.

[2] Glaubenslehre II. B. S. 27.

Konnte es da wohl an Gelegenheiten zur Ausübung wechselseitiger Pflichten fehlen! Und warum ließ es Gott nicht bei diesen natürlichen Pflichten bewenden, oder gab lieber einer von diesen die Weihe eines positiven Gebotes, von welchem dann die Menschen doch einen Grund einsehen konnten — als daß er durch Aufstellung eines Verbotes, das gar keinen Grund außer seiner Willkür hatte, die Menschen zur Uebertretung reizte — ein innerer Reiz, der durch den äußeren der satanischen Ueberredung verstärkt, den Menschen fast unvermeidlich zum Falle bringen mußte? Ja, man kann es von dieser Seite selbst löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als Geistlosen, Unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subalterne, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben."

Wir fassen unsere Entgegnung in folgende drei Fragen zusammen. War die Prüfung des ersten Menschen Gottes und des Menschen würdig? War die Prüfung durch ein positives göttliches Verbot Gottes und des Menschen würdig? War der Gegenstand dieses Verbotes Gottes und des Menschen würdig?

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich von selbst. Der Mensch prüft die Dinge um sich her, um ihr Wesen, ihren inneren Gehalt an's Licht zu bringen. Gott prüft, damit aus dieser Probe hervorgehe, was der Mensch ist, was er will, was er anstrebt, was er vermag. Die Prüfung — Versuchung — muß sein; sie ist die nothwendige Folge der endlichen Freiheit, die Bedingung der ächten Sittlichkeit. Sie legt die Entscheidung für oder gegen Gott in des Men-

schen Hand, in die Hand einer freien, und eben darum verantwortlichen Persönlichkeit. „Wer versucht worden und rechtschaffen erfunden, dem wird ewiger Ruhm“ [1]. „Wer dich geschaffen hat ohne dich“, spricht Augustinus [2], „der will dich nicht selig machen ohne dich.“ Der erste Mensch war Gottes Bild, Herr der Schöpfung, in unbeschränkter Freiheit stand er ihr gegenüber; er war unsterblich, leidensunfähig, seine Erkenntniß getaucht in die Tiefen des göttlichen Lebens, sein Wille im seligsten Genusse ohne Mangel noch Ermüdung. So war er nur „um ein Geringes“ von Gott geschieden; er war göttlich, was fehlte ihm noch, um ganz Gott zu sein? Das Band des Gehorsams allein, das an Gott ihn hinwies, seinen Herrn, von dem er Alles nur zu Lehen empfangen, mahnte ihn, daß er Mensch war und nicht Gott. Das Verbot als Ausdruck des göttlichen Willens fordert vom ersten Menschen gegenüber seiner unbegrenzten, von keinem Wesen außer ihm beengten Freiheit und Herrscherwürde Gehorsam um des Gehorsams selbst willen, als Ausdruck und thatsächliche Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott, als Bekenntniß, daß Gott Gott ist und sein Schöpfer, Ursprung, Herr und Ziel. Es war eine dreifache Prüfung in diesem Gebote enthalten, nach der dreifachen Richtung des Menschenlebens; die Prüfung seines Willens — Versuchung zur Unbotmäßigkeit; die Prüfung seiner Erkenntniß — Versuchung eines göttlichen Wissens; die Prüfung gegenüber seiner sinnlichen Natur — Versuchung zum Genuß. Unbotmäßigkeit [3], Unglaube [4], Genuß [5] —

---

[1] Jes. Sir. 31, 10. [2] Serm. CLXX. 11.

[3] Und du sprachst: Ich werde nicht dienen. Jerem. 2, 10.

[4] Es spricht der Thor in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Ps. 13 (14), 1.

[5] Kommt, laßt uns das Haupt mit Rosen bekränzen, genießen die Güter, die da sind. Weish. 2, 6. 8.

das ist das dreifache Feuer der Versuchung, durch das jeder Mensch gehen muß. Dieser Gehorsam war darum des ersten Menschen höchste, religiöse That, sein eigentlicher Cultact, seine Religion, wie umgekehrt mit der Uebertretung des Gebotes die Selbstvergötterung eintritt, aus ihr hervorgeht. Gerade der scheinbar unwichtige Inhalt des Gebotes, wenn wir es von seiner materialen Seite auffassen, hebt seine Bedeutung als Freiheitsprobe in formaler Beziehung erst recht hervor. Darum gibt Gott ein Gebot, für dessen Beobachtung der Mensch kein anderes Motiv erkennt als eben den Willen Gottes, der sein Herr ist; er gab nicht „dem natürlichen Sittengesetze die Weihe eines positiven Gebotes", weil diesem der Mensch gehorcht von Vernunftgründen bestimmt, darum sich zunächst gehorcht, weil außerdem seine in reinster Harmonie lebende Seele keinen Anlaß gefunden hätte, es zu übertreten. Es sollte ihm durch dieses positive Gebot zum Bewußtsein gebracht werden, daß eben diese Harmonie in seinem Inneren, gemäß welcher der Wille ohne Widerstreben dem Gebote seiner von der Gnade erleuchteten Vernunft sich hingab, selbst nur ein unverdientes Geschenk, daß diese letztere als Regel seines heiligen Lebens ein Abbild der göttlichen Vernunft, ein Wiederschein seiner allerheiligsten Natur sei, er demnach nach keiner Richtung seines Wesens hin autonom. „Wie ein freigebiger Herr", sagt der hl. Chrysostomus [1], „der seine großen und herrlichen Paläste Einem zum Genusse überläßt, von ihm nicht den eigentlichen Preis, sondern nur eine geringe Anerkennung fordert, damit er sich seine Oberherrlichkeit wahrt, und der Nutznießer immer eingedenk bleibe, daß nicht er Herr des Palastes ist, sondern dieser ihm bloß zu Lehen gegeben durch die Wohlthat und Freigebigkeit jenes Anderen, so verfuhr Gott mit dem ersten

---

[1] Hom. XVI. in Genes.

Menschen. Nachdem er ihm diese ganze sichtbare Welt zu Füßen gelegt, im Paradiese eine Wohnung ihm bereitet und seine Kostbarkeiten ihm mitgetheilt, verbot er ihm den Genuß des einen Baumes, damit der Mensch sich nicht im Stolze überhebe und wähne, das Alles, was er mit seinen Augen sehe, sei durch ihn geworden." „Damit dem Menschen gezeigt würde", sagt Augustinus [1], „wie groß das Gut des Gehorsams allein schon sei, darum ward ihm der Genuß vom Baume verboten, nicht aus Herrschsucht von Seite Gottes, sondern zum Besten des Gehorchenden selbst, da ihm die Unterwerfung unter Gott höchst nützlich war." Was darum in diesem Gebote an Adam herantrat, das war nichts anderes als das große Gesetz, das Fundamentaldogma aller Religion und Sittlichkeit, das auf Sinai verkündet und durch Christus bestätigt wurde: Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit deinem ganzen Gemüthe, aus allen deinen Kräften [2].

In Mitte des Paradieses erhebt sich der Baum der „Erkenntniß des Guten und des Bösen". Es war ein wirklicher Baum, wie der Baum des Lebens, aber tiefe Geheimnisse knüpften sich an ihn; denn an ihm sollte der Mensch sich erproben und entscheiden. Er war das Symbol, der unverletzbare Wächter der göttlichen Oberherrlichkeit, ein Fingerzeig, der den Menschen immerdar von sich weg und nach Oben wies. Er stand im Paradiese zum Zeichen des Todes und Verderbens, wie später ein zweiter Baum aufgerichtet steht zum Zeichen des Heiles und Sieges. Der Paradiesesbaum ist wenig an sich, und doch so verhängnißvoll für den Menschen geworden, wie der Kreuzbaum

---

[1] De peccat. merit. et remiss. II. 17.
[2] Matth. 22, 37.

nichts ist als ein dürres Holz, und doch das Herrlichste von Allem [1].

Aber kannte der Mensch, dessen Intelligenz in übernatürlicher Weise war erhoben worden, das Gute und Böse nicht? Wohl erkannte er es, denn er erkannte die Welt, Gott und sich selbst, und das Alles war gut, sehr gut; er kannte auch das Böse, als den Gegensatz zum Guten, als ein Mögliches, aber er erkannte es nicht als ein Wirkliches; denn es existirte noch nicht für ihn. Es war nur ein theoretisches Wissen, noch kein thatsächliches Erlebniß, wie der Kranke ganz anders den Unterschied weiß zwischen Gesund- und Kranksein, als jener, der immer voller Gesundheit sich erfreute. Erst der Ungehorsam gegen Gott gibt ihm die Erfahrung des Bösen, das bittere, schmerzliche Gefühl dessen, was er war und was er geworden, die Erkenntniß des Bösen, das in seine eigene Seele thatsächlich eingedrungen ist mit seinem ganzen Gefolge von Noth und Tod, Unwissenheit, Wahn und Lüge, Schmerz und Thränen, Raub und Mord, Krieg und Knechtung. Darum wird der Baum prophetisch der „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen" genannt.

---

[1] So der Hymnus der Kirche:

Crux fidelis inter omnes
Arbor una nobilis:
Silva talem nulla profert
Fronde, flore, germine,
Dulce ferrum, dulce lignum
Dulce pondus sustinet.

Und Calderon:

Ein herrlich Holz, ein Holz von Himmelsauen,
Mit süßer Frucht zu ihrer Zeit gepflückt,
Wird Gegengift für jenes erste Thauen,
Das Tod gab, während dieß mit Leben schmückt.

Seine Frucht war „lieblich zum Ansehen." Die Sünde wird empfangen im Geiste, in's Werk gesetzt durch den Willen, vollzogen im Fleische. Und darum wendet sich die Versuchung auch seiner leiblichen Seite zu, lockt die Frucht zum sinnlichen Genusse. Sie treibt ihn an, niederzureißen die Schranke, die seiner Herrschaft über die Welt gesetzt ist, um gott—los, selbst Gott zu sein; niederzureißen die Schranke, die seiner Intelligenz gesetzt ist, um zu sein wie Gott, mit gottgleicher Erkenntniß; niederzureißen die Schranke, die seiner Genußsucht gesetzt ist, um zu besitzen, zu kosten, wornach das Auge begehrt und das Herz gelüstet. Die Vergötterung des Menschen im Pantheismus, der keinen Herrn seiner Erkenntniß, seines Willens über sich hat; die Vergötterung seiner Intelligenz im Rationalismus, seines Willens, der sich als absolut und autonom Gott gegenüber setzt; die Vergötterung des Genusses im Materialismus — das sind die Grundformen aller Sünde, alles Bösen und aller Lüge auf Erden. Und sie sind vorgebildet in der Versuchung im Paradiese. Und in jeder Sünde wiederholt sich dieser dreifache Stufengang. Die Sünde ist die „Abkehr des Willens von Gott und seine Hinwendung zur Creatur" [1]. Die Welt mit ihren Gütern ist die lockende Frucht, „bezaubert von der Schönheit ihrer Gestalt" [2] gibt der Mensch sich ihr hin; schrankenlos soll sein Wille sein, die alleinige Norm seines Lebens, schrankenlos seine Erkenntniß, das alleinige Maß aller Wahrheit. Er will sein wie Gott [3].

---

[1] Thom. Aquin. Qu. IV. De Mal. Art. 2.

[2] Weish. 13, 1—5.

[3] Peccatum est quaedam annihilatio Dei, sagt der hl. Thomas. Cf. Augustin. Tract. XC. in Joan. Nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti. Vgl. Jerem. 5, 12—14. Sie sagen: Er ist nicht. 2 Thessal. 2, 3. 4.

Aber der Mensch ward nicht versucht aus und durch sich selbst; wie sollte auch der sündige Gedanke in ihm auftauchen, dessen Seele die Sünde nicht kannte? Ein drittes Wesen erscheint außer Gott und dem Menschen, der Versucher. — Wer ist dieser? Die Schrift nennt ihn die „Schlange" [1], und zugleich auch wieder den „Satan" [2]. Es ist demnach keineswegs eine bloß natürliche Schlange, es ist eine satanische Schlange, der in Schlangengestalt erscheinende Satan. Und wie im ersten der hl. Bücher, so erscheint sie auch im letzten derselben wieder: „Und hinausgeworfen ward jener große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan heißt und die ganze Welt verführt" [3]; dort wird das erste Erscheinen des Versuchers, hier sein endliches Schicksal berichtet. Die Bibel erzählt uns nur den äußeren Vorgang, wie sie ja auch nicht einmal der Schöpfung der Geisterwelt Erwähnung thut, da Moses, der weise Erzieher Israels, stillschweigend im pädagogischen Interesse übergeht, was immer dem zu Polytheismus, zur Magie und Theurgie geneigten Volke Anlaß zu Irrungen hätte bieten können [4]. Die tiefere Bedeutung dieses Vorganges war aber der alttestamentlichen Kirche keineswegs unbekannt [5], wie denn auch die heidnische Mythe [6] längst vor Christus sie geahnt und

---

[1] Genes. 3, 1. 2 Cor. 11, 3.

[2] Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Röm. 16, 20.

[3] Offenb. 12, 9.

[4] Cf. Euseb. C. Marcell. III. 3. II. 20.

[5] Vgl. Weish. 2, 23. Der Teufel heißt in der jüdischen Tradition die „alte Schlange" (הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹן). Cf. Targ. Jonath. in h. l. und Offenb. 12, 9; 20, 2.

[6] Die Schlange ist bei den Parsen das erste Geschöpf, durch welches Ahriman das Land des Ormuzd verdirbt; Ahriman wird in Schlangengestalt dargestellt und selbst Schlange genannt. Vgl. Spiegel, Avesta I. S. 284. Bei den Indern und Phönikern erscheint

in den mannigfaltigsten Formen dargestellt hat. War es eine wirkliche Schlange oder ein bloßes Schlangenbild? Der biblische Text ist diesem entgegen; und warum sollte auch der Satan nicht erscheinen in der Gestalt dieses Thieres, und sich seiner bedienend, das sein Bild ist, lockend und abstoßend zugleich, schön und doch unheimlich, im Dunkeln schleichend und nach Beute spähend?

Doch wer ist dieser Versucher, Satan, d. i. Widersacher Gottes? Eine geheimnißvolle Bosheit, ein furchtbarer, schreckenerregender Haß gegen Gott thut seine Rede kund. Zuerst weckt er den Zweifel und das Mißtrauen gegen Gott: Ist es wirklich wahr, daß Gott gesagt hat, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Als das Weib das Gebot erwähnt, läugnet er keck, straft Gottes Wort Lüge: Ihr werdet keineswegs sterben. Er reizt zur Empörung gegen Gott, verheißt als Lohn höhere Erkenntniß, Gottesgleichheit; er vergiftet das in Liebe an Gott hingegebene Herz des Weibes durch den Gedanken, daß Gott aus Neid ihm diese Erkenntniß vorenthalten. Aber bereits in dem Worte der Versuchung klingt der Hohn hindurch, ein satanisches Lachen über den verführten, betrogenen Menschen. Denn allerdings wird eine Erkenntniß des Guten und Bösen ihm werden, aber in einem ganz anderen Sinne, als dieser verlangt. Alles bietet er auf, um den Menschen, die Krone der sichtbaren Schöpfung, zu verderben, nicht als ob

---

die Schlange als Symbol der Weltseele, vgl. Creuzer, Symbolik I. S. 312. Lassen a. a. O. II. 1. S. 467. Ebenso erscheint sie bei den Germanen (Grimm, Mythologie II. S. 648), bei den Finnen und Lithauern (Castrén, Reise im Norden S. 76). Ebenso verehren die Mexicaner das Weib mit der Schlange (A. von Humboldt, Ansichten der Cordill. Deutsch II. S. 41 ff.). Die Edda stellt Loke's furchtbaren Sohn in Gestalt einer Schlange dar, die um die Erde sich ringelt.

ihm ein Gewinn daraus würde, sondern aus Haß gegen Gott, aus Neid gegen das Glück des Menschen, aus Lust am Bösen, an Sünde und Tod [1].

Eine geheimnißvolle, grauenhafte That [2] muß geschehen sein, welche ein Geschöpf des gütigen Gottes in diese Tiefe der Bosheit und des Verderbens hinabschleuderte, von wo aus es in ohnmächtiger Wuth gegen seinen Schöpfer ankämpft. Es ist jener Engel, der nicht in der Wahrheit bestanden [3], der die erhabene, ihm gewordene Würde nicht bewahrte [4], der von der eigenen Schönheit verlockt [5], Gott sich gleich zu setzen versuchte, und der darum in die Tiefe stürzte, während der Siegesruf durch alle Himmel ging: Wer ist wie Gott? [6]

In der That, wenn es eine Geisterwelt gibt, wenn auch für sie, weil sie das von Gott gesetzte Verhältniß der Natur und Gnade freithätig bejahen sollte, ein Augenblick der Prüfung kam und kommen mußte — dann war auch für

---

[1] Hierin liegt das tiefste Wesen des Diabolischen, welches das Böse will um des Bösen willen, aus Lust am Zerstören und Verderben. Die Liebe ist das treibende Princip im Kreise der Erlösten, der Haß ist das mächtige Motiv in dem Reiche der Finsterniß. Es gibt eine Propaganda zur Rettung der Seelen, aber ihr entgegen arbeiten die Verschwörungen zu deren Verderben. So sind auch Menschen, „Fürsten dieser Welt", hohe Intelligenz mit bösem Willen paarend, die doch schließlich Gottes Plane dienen müssen. Und darum sind sie, bei aller natürlichen Begabung, doch dumm, wie denn auch der Volksmund von einem „dummen Teufel" spricht.

[2] Das „Geheimniß der Bosheit" nennt es der Apostel. 2 Thess. 2, 7.

[3] Joh. 8, 44. Offenb. 14, 20.

[4] 2 Petr. 2, 4. Jud. 1, 6.

[5] Jes. Sir. 10, 15. 1 Tim. 3, 6. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. LXIII. Art. 3.

[6] Offenb. 12, 7.

sie der Fall möglich. Und daß er nicht ein wirklicher geworden, aus welchem Grunde ließe sich dieß behaupten?

Nun denn, wer da gefallen, der ist Gottes Widersacher. Das ist der Satan, der Vater der Lüge; denn er begehrt und strebt an und verheißt, was nicht ist und nie sein wird und nicht sein kann — sein wie Gott. Mit Recht nennt darum die Schrift die Sünde, das Werk des Satans, Thorheit, wie sie die Gerechtigkeit Weisheit nennt. Denn einen zureichenden Grund für die Sünde gibt es nicht [1]. Deßhalb ist das Reich des Teufels ein Reich der Lüge und des wesenlosen Scheines; er hält nicht, was er verspricht. Er ist der Verleumder [2], da er die Creatur aufwiegelt zum Mißtrauen gegen Gott.

In der Lehre vom Satan ist der Dualismus, Rationalismus und Pantheismus überwunden. Das Böse ist nicht allein die ungeregelte Sinnlichkeit, nicht eine bloße Abstraction oder Personification. Es beginnt und hat seinen Anfang in einem persönlichen Wesen, von wo aus fortwährend Einflüsse zum Bösen stattfinden. Aber es ist nicht eine Macht für sich, nichts Selbstständiges, nicht eine Substanz oder ein Urprincip; es ist Gottes Creatur, von der es ausgegangen, die nur durch freie Entgegensetzung gegen Gott geworden [3], was sie ist. Es ist hereingetreten in die Zeit, stets ankämpfend gegen Gott und immer wieder von ihm zurückgeschleudert, bis es gänzlich darnieder geworfen und zertreten wird am Ende der Zeiten [4]. In der Lehre vom Satan ist der Pantheismus überwunden, denn das Böse ist

---

[1] Augustin. Civ. Dei XII. 7. 9.

[2] *διάβολος*.

[3] Conc. Later. IV. Can. 1: Diabolus et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.

[4] Offenb. 14, 20 ff.

nicht bloß eine Form der Endlichkeit, und sein Unterschied vom Guten nicht ein gradueller bloß, subjectiver und relativer, sondern eine wirkliche Macht; es ist nicht das in Nothwendigkeit sich entwickelnde Naturleben, nicht eine bloße Durchgangsstufe und Folie höherer Vollkommenheit; denn im Satan hat es sich verfestet und währet ewig, als der Gegensatz, die Negation des Guten. Es ist vielmehr ein nicht sein Sollendes, das als solches in ewiger Scheidung von Gott verharret, ein durch die creatürliche Freiheit Gesetztes; nicht Gottes Offenbarung, sondern das Werk der Creatur. Es hat seinen Ursprung jenseits der Menschenwelt, wo die Entscheidung gegen Gott, weil die That reiner Geister, ausgerüstet mit übermenschlicher Erkenntniß, deren Leben, weil nicht geschlechtlich, auch nicht geschichtlich verläuft, eine Entscheidung wurde für immerdar [1]. In ihm hat das Böse wie seinen Anfang, so seinen Mittel- und Vereinigungspunkt; um ihn, den Fürsten der Finsterniß [2], schaaren sich die gefallenen Engel, sein Reich ist das Reich der Lüge, der Sünde und des Todes, er ist der Mörder von Anfang [3]. Es ist ein Kampf des Bösen gegen Gott, wo Wille gegen Wille, Person gegen Person, die „Tiefen der Bosheit“ [4] gegen die Tiefen der Erbarmung stehen. Wie der guten

---

[1] Causam obstinationis (malorum Angelorum) debes accipere .. ex conditione naturae seu status ... Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae .. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. LXIV. Art. 2.

[2] Ephes. 6, 12. [3] Joh. 8, 44. [4] Offenb. 2, 24.

Engel Aufgabe und Lust es ist, dienend zum Heile den Berufenen zur Seite zu stehen, arbeitend am Aufbau des Reiches Gottes auf Erden, so ist es Gottes Widersacher, der als Fürst dieser Welt in der Menschenwelt sich ein Reich zu bauen [1] und es auszubreiten sucht, das im erlogenen Scheine glänzt, in welchem die Lüge gepredigt wird, wo der Tod herrscht und die Verzweiflung.

„Wie oft auch im Leben und in der Wissenschaft die Aufmerksamkeit von dem Teufel abgewandt und dieser für ein Hirngespinnst erklärt wird, immer wieder wird doch der ernste Forscher darauf zurückkommen" [2]. Die tiefere Erkenntniß der hl. Schrift, die Geschichte der Kirche und die eigene Erfahrung belehren uns, wie nur unter der Voraussetzung einer im Bösen verhärteten und befestigten Geisterwelt und ihrer geheimnißvollen Beziehungen zum Menschen das Dasein, die grauenhafte Tiefe und die Macht des Bösen seine volle Erklärung findet. Umgekehrt, wo das Wesen des Bösen verflacht und verkannt wird, oder nur als Schwäche der sinnlichen Natur erscheint, da wird auch diese Lehre der Kirche geläugnet, was in seinen letzten Consequenzen zur Läugnung des Bösen und der Sünde überhaupt, zur Abschwächung des Werkes der Erlösung, zur Entstellung der Grund- und Centrallehre des Christenthums führen muß [3].

---

[1] Denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Fürsten und Gewaltige, die Herrscher in der Finsterniß dieser Welt, gegen die bösen Geister unter dem Himmel. Ephes. 6, 12. Vgl. 1 Petr. 5, 8. 9. Matth. 4, 1 ff.; 13, 19. 27.

[2] C. Daub, Judas Ischarioth, Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten. 1818. Einl.

[3] Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? 1 Cor. 15, 55. Cf. Concil. Trident. Sess. V. Can. 1: . . Hominem . . cum morte (incurrisse) captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, id est diaboli. Marheinecke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik. 1819. § 233: Diejenigen,

Wohl ist die Existenz des Bösen und seines Reiches nicht ein absolut nothwendiger Factor in der göttlichen Heilsökonomie, aber sie ist der thatsächlich existirende Hintergrund, auf welchem die triumphirende Gerechtigkeit Gottes und die Macht seiner Gnade in den Gerechtfertigten sich erhebt [1]. Und gerade in dieser Lehre liegt zugleich ein großer Trost. Der Mensch ist, wenn auch noch so tief gefallen, in der ersten Sünde des Geschlechts und jeder späteren doch nur ein Verführter, ein Betrogener, er ist nicht teuflisch böse, daher darf er hoffen auf Gnade immerdar.

Der Teufel ist der „Vater der Sünde", der Mensch nur der Sohn dieses Vaters, der darum von der Sünde befreit aus der harten Herrschaft dessen, von dem die Sünde zuerst ausgegangen, erlöst werden soll. Und wenn wir mit dem Bösen in uns ringen, und die schwersten Versuchungen oft in den heiligsten Augenblicken die Seele ängstigen, wer ahnt da nicht, daß diese Kämpfe nicht kommen aus Fleisch und

---

welche die Existenz des Satans läugnen, und ihn für ein leeres Phantasma erklären, nehmen an, Christus sei in die Welt gekommen, um die Werke eines Hirngespinnstes zu zerstören. Und Strauß (a. a. O. S. 15): Ist der Teufel nur die Personification eines bösen Princips, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee.

[1] Selbst Strauß (a. a. O. II. S. 15) weist die haltlose Hypothese des Rationalismus zurück, als habe sich Christus den Vorstellungen der Juden vom Satan und von den Engeln überhaupt „weise anbequemt." Ebenso nichtig ist die Ableitung der Lehre vom Teufel vom persischen Dualismus aus, da das alte Testament viel früher vom Versucher weiß, ehe noch der persische Dualismus zur vollen Ausbildung gelangte. Aber auch dem Inhalte nach stehen sich beide Lehren diametral gegenüber; Ahriman ist ein selbstständiger Gott, der Satan eine gefallene, von Gott durch und durch bedingte Creatur; Ahriman bekriegt Ormuzd mit bedeutendem Erfolg; der Satan ist nur das ohnmächtige, widerstrebende Werkzeug der göttlichen Vorsehung; Ahriman schafft die schädlichen Thiere, der Satan schafft nicht, sondern sucht nur zu zerstören.

Blut, sondern unsichtbare Gewalten mit Gott streiten um den Besitz unseres Herzens? Auch ist nicht zu fürchten, wie der Rationalismus vorgegeben hat, daß durch die Lehre vom Satan der sittliche Ernst im Menschen Schaden leide; denn der Teufel ist der Vater der Sünde, und hierin erscheint der letzte Grund der Sünde, und nichts wehrt so sehr dem Leichtsinne, als dieser Blick in den Abgrund des Reiches des Bösen, das uns bedroht; aber des Menschen Seele, die in die Versuchung einwilligt, ist der Sünde Mutter [1], und darum Gott und ihrem Gewissen verantwortlich. Umgekehrt wäre vielmehr zu befürchten, daß ohne die Lehre vom Satan, der dem Untergange bereits verfallen ist, gerade der tiefer Blickende und Strebende nur schwer der Versuchung entgeht, einem finstern Dualismus und Pessimismus zu verfallen und Gottes Weltregierung sowie seine Weisheit und Gerechtigkeit zu läugnen. —

Wie kam der Mensch zum Falle?

Zuerst sucht der Versucher den Zweifel anzuregen an Gottes Gebot; das ist der Anfang aller Sünde. So lange das göttliche Gebot klar und unerschüttert vor der Seele des Menschen steht, ist es ihm schwer, fast unmöglich, die Sünde zu begehen. Darum muß zuerst ein Schleier geworfen werden über Gottes Wort, die Versuchung an ihm zuerst rütteln. Nicht darüber, ob Gott existirt, regt die Schlange den Zweifel an; dieß erkannte der erste Mensch zu klar im Lichte der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung; auch nicht darüber, ob Gott überhaupt ihm gebieten könne und dürfe. Aber an dem einzelnen Gebote sucht sie zu deuteln, und stellt seinen Sinn in Frage. Das Weib antwortet, läßt sich ein in die Versuchung; der Funke des Zweifels ist bereits in seine Seele gefallen. Seine Antwort

---

[1] Jac. 1, 14.

zwar zeigt, daß es sich des göttlichen Gebotes und der Strafe wohl bewußt ist; aber der Zusatz: „Und rühret nicht daran", läßt erkennen, daß das Verbot ihm schwer und drückend erscheint. — Nun wird der Versucher kühner. Hat er vorher den Bestand des Verbotes nur bezweifelt, so schreitet er jetzt vor zur kecken Verneinung: Keineswegs werdet ihr sterben. Noch war der Tod nicht in der Menschenwelt, noch hatten die ersten Menschen den Tod nicht gesehen und noch weniger erfahren; darum läugnet der Versucher die Wirklichkeit der Strafe, den kommenden Tod. Aber hiebei bleibt er nicht stehen; er fügt der Verneinung eine Bejahung bei, welche der Phantasie der Getäuschten einen unermeßlichen Horizont öffnet: Ihr werdet sein wie Gott. So war das Gift in die Seele geträufelt; das von der Versuchung bethörte Herz verspricht sich ein geheimnißvolles Glück, wunderbare Zukunft, gottgleiche Herrlichkeit. Die Sünde als solche wird geläugnet, das Gesetz, der Ausfluß der Liebe Gottes, erscheint als Mißgunst, die Sklaverei der Lust als fessellose Freiheit, der heilige Gehorsam als beschränkte Thorheit, die Uebertretung als der erste Schritt zur Weisheit, der Fall, der von Gott scheidet, als Weg zur Aehnlichkeit mit ihm. Göttergleiche Erkenntniß, göttergleicher Genuß, göttergleiche unbegrenzte Freiheit und Selbstherrlichkeit, das ist von jeher die Zauberformel, mit welcher die Lüge in Wort und Schrift, in Philosophie und Politik, Poesie und Prosa, als Pantheismus und Sensualismus, Absolutismus wie Communismus auf dem großen Markte des Lebens wie in der stillen Kammer das Herz des Menschen berückt [1].

---

[1] Wie den Ophiten (**Epiph. Haeres. XXXVII. 5. Hippolyt. Philosoph. V. § 9.**) der ersten Jahrhunderte, welche der Schlange einen göttlichen Cult widmeten, ist auch dem Pantheismus der Fall der erste Schritt zur Freiheit. Und heute noch strebt die Ver-

So ist Gottes Drohung, wenn nicht vergessen, doch in den Hintergrund gedrängt; die wunderbare Zukunft, welche der Versucher verheißt, hält Herz und Sinn gefangen. Nun sieht das Weib die Frucht des Baumes mit andern Augen an. Hat es dem Versucher fest geglaubt und mit Entschiedenheit der Drohung Gottes den Glauben versagt? Wir wissen es nicht; aber der Zweifel haftete wie ein Pfeil in seiner Seele. Und mehr bedarf es nicht zur Sünde. Mit magischer Gewalt wirkte die Frucht auf das Auge; durch alle Sinne ging die sündige Lust ein in die durch den Zweifel entwaffnete und entnervte Seele: „Und sie nahm von seiner Frucht und aß." — Falscher Wissensstolz, ungezügelter Freiheitsdrang, Streben nach Gottgleichheit, das ist der Anfang; — niedere Lust, schamlose Begierde, Sklaverei der Sinne, Entwürdigung und Verthierung des ganzen Menschen, das ist das Ende aller Sünde.

Hochmuth [1], Ungehorsam [2], Zweifel und Unglaube, Undank, Sinnenlust — das ist die erste Sünde. Sie war schwer, um so schwerer, je höher die Erkenntniß, die den Stammeltern geworden, je reiner ihre Seele war, je größer die Liebe, die sie ausgeschmückt zum Tempel Gottes, je reicher die Wohlthaten, die sie von Gott empfangen hatten, je schwerer die Strafe, die ihnen angedroht war, je inniger der Verkehr, in dem sie mit Gott lebten, je wunderbarer die erhabene Stellung, auf welche seine Gnade sie erhoben hatte — in der That ein Geheimniß der Bosheit.

---

suchung, die Strenge des christlichen Sittengesetzes als harte, ungerechte, unwürdige Schranke, Christenthum und Kirche mit ihren ewigen, unerbittlichen Grundsätzen als nicht „zeitgemäß", als „Verdummungs- und Knechtungsanstalt" darzustellen, will der Rationalismus das Christenthum (in seiner Weise) mit der „modernen Culturwelt" versöhnen.

[1] Predig. 10, 14. [2] Röm. 5, 19.

Die Verheißung des Versuchers erfüllte sich. „Die Lust, wenn sie empfangen hat, gebiert die Sünde, die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod“ [1]. Adam und Eva erkennen nun Gutes und Böses, letzteres aus der Tiefe der eigenen schmerzlichen Erfahrung. Abgefallen von Gott, verfällt der Mensch dem Naturleben, dessen Macht sich zuerst in der Empörung des Fleisches gegen den Geist offenbart. Gott sucht den Gefallenen auf, ruft ihn an, um ihn zum Geständniß, zur Beicht [2] seiner sündigen That zu führen, denn in ihr spricht sich die Reue, die intentionale Lossagung von der Sünde aus. Die Schlange wird dagegen einer Frage nicht gewürdigt, für sie gibt es keine Reue mehr. Noch suchen sie eine Ausflucht, indem der Mann die Schuld auf das Weib, dieses auf die Schlange wirft.

Nun folgt die Strafe; diese trifft zuerst den Urheber der Sünde, die Schlange [3]. Aehnlich der Verfluchung des Feigenbaumes durch den Herrn [4] und jener symbolischen Handlung beim großen Versöhnungsfeste [5] treffen Strafe und Fluch direct und unmittelbar die Schlange, mittelbar und indirect den, der durch sie Urheber der Sünde geworden war. „Was zur Schlange gesprochen wird“, erklärt Augu-

[1] Jac. 1, 16.

[2] Interrogabat Deus, ut probans hominem, in causa aut negationis aut confessionis daret ei locum sponte confitendi delictum et hoc nomine relevandi. Wie Adam ein Vorbild aufrichtiger Beicht, so gibt Kain das erste Beispiel der die That läugnenden Verhärtung. Tertull. C. Marc. II. 25.

[3] Weil du dieß gethan, so bist du verflucht unter allen Thieren und unter allen lebenden Wesen des Feldes; auf deinem Bauch sollst du kriechen und Staub essen alle Tage deines Lebens. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe, und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen. Er wird dir zertreten das Haupt, und du wirst ihm nach der Ferse streben. Genes. 3, 14, 15.

[4] Matth. 21, 19. [5] Levit. 16, 20 ff.

stinus [1], „das bezieht sich auf den, der durch die Schlange thätig war; denn mit diesen Worten wird der Versucher des menschlichen Geschlechtes beschrieben, wie er in Zukunft sein wird." Der Fluch ist eben für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum accommodirt er sich der Anschauung des Menschen, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip noch völlig ungeschieden waren. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, darum galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde, und ihre in Aussicht gestellte Vernichtung und Besiegung durch des Weibes Same auch als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einfluß. Eine andere Strafe, als die hier gegebene, konnte über den Versucher nicht ausgesprochen werden; es soll die Beute ihm entrissen werden. Und hierin leuchtet der erste Strahl der Hoffnung für den gefallenen Menschen auf [2].

---

[1] De Genes. ad lit. XI. 36. So fällt von selbst die Einwendung von Strauß (a. a. O. II. S. 29) gegen die historische Wirklichkeit der Erzählung. „Die Strafe der Schlange," sagt er, „sei theils an sich ungerecht, denn was konnte das arme Thier dafür, daß es von einer höheren Macht mißbraucht wurde, theils setzt sie in ihrer besonderen Beschaffenheit das Abenteuerliche und Unwahre voraus, daß die Schlange früher Füße oder doch einen aufrechten Gang gehabt habe, und daß jetzt Staub ihre Nahrung sei." Luther freilich hatte erklärt (zu 1 Mos. 3, 1), vor der Sünde sei die Schlange „aufrecht gegangen wie ein Hahn."

[2] Es ist hier nicht die Rede von einer natürlichen Feindschaft zwischen der giftigen Schlange und dem Menschengeschlechte überhaupt, da ja immer der Mann, nicht das Weib als Repräsentant des Geschlechtes erscheint; auch wäre die Emphase, mit welcher Gott selbst diese Feindschaft setzt, geradezu unbegreiflich. Daß unter der Schlange ein geistiges Princip zu verstehen ist, geht schon aus der Identificirung der Schlange mit ihrem Samen (d. i. dem Reiche des Bösen, vgl. Joh. 8, 44. Apostelgesch. 13, 10. 1 Joh. 5, 8) hervor. Es

Das Weib hat zuerst das Gebot übertreten, an dieses ergeht daher nun die Strafe [1]. Es wird ihm zur Strafe ein Erinnerungszeichen gegeben, das beim Eintreten eines jeden neuen Adamssohnes der ersten sündigen Mutter sich auf's Neue schmerzlich fühlen läßt. Die Fruchtbarkeit ist die Ehre des Weibes; aber gerade in sie hat auch Gott die Strafe gelegt, nur unter Lebensgefahr ist sie fruchtbar. In Eva ist die Strafe dem gesammten Geschlechte geworden; sie war bestimmt, die Gefährtin und der Trost des Mannes zu sein. Gott hat die Oberherrschaft, die er vom Anfange an dem Manne gegeben, in eine harte Knechtschaft für das Weib umgewandelt; überall, außerhalb des Christenthumes, schmachtet das Weib unter einem harten Joch [2]. Nur der Schlangentreter, vom Weibe geboren, hat auch das Weib rehabilitirt; das Blut, das vom Kreuz dahin floß über die zweite Eva, die unter dem Kreuze stand, hat hinweggenommen für immer die alte vieltausendjährige Schmach.

Zuletzt wendet sich das strafende Wort des Herrn an Adam [3]. Der Mensch, das wunderbare Bild und der Repräsentant Gottes auf Erden, war der König der Schöpfung, so lange Gott der König seines Herzens war. Nun aber,

---

ist ein Zweikampf zwischen „dem Weibe" in eminentem Sinne und dem Principe des Bösen." Vgl. I. B. 2. Abth. S. 302 (695).

[1] Vermehren will ich die Beschwerden deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen sollst du Kinder gebären und nach dem Manne soll dein Verlangen sein, und er soll herrschen über dich. Genes. 3, 16.

[2] **Bossuet**, Élévations sur les mystères. VI. Sem. XI. Élév.

[3] Verflucht sei die Erde um deinetwillen, in Mühsal sollst du dich nähren von ihr alle Tage deines Lebens. Und Dorn und Distel soll sie dir sprossen, und du sollst essen das Kraut des Feldes. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du zurückkehrst zur Erde, denn von ihr bist du genommen; denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren. Genes. 3, 17—20.

da er gegen Gott sich erhoben, erhebt sich gegen ihn die ganze Schöpfung [1], denn nur um des Menschen willen ist sie da, wie dieser für Gott; der Gefallene zieht auch sie mit sich hinab in den Fall. Auch die Natur theilt den Fluch, der über ihren Herrn und König ergangen; gefallen ist die Natur im Menschen, die in ihm und durch ihn die Unsterblichkeit empfangen sollte; gefallen die Natur außer ihm, die ja nichts ist als der große Leib und das Organ der Menschheit. Die begnadigte Seele hatte den Leib und die ganze Natur erhoben — nun sinkt sie, wie der Leib sinkt, so die Seele daraus entwichen. Statt ihre Erhöhung im Menschen zu finden [2], wird sie durch ihn erniedrigt, mißbraucht gegen ihre Bestimmung und gegen den ewigen Willen ihres Schöpfers, daß sie nun der Sünde vielfach dienen muß, statt Werkzeug zu sein und Dienstmagd des Heiligen [3]. Wie darum aus des Menschen zerrissenem Inneren, seit die Sünde wie eine schneidende Dissonanz durch die harmonische Einheit seines Wesens gegangen, immerfort der Klageruf ertönt: Ich Unglückseliger, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! [4] — so seufzen alle Geschöpfe und liegen in Geburtswehen immerdar, denn mit Widerstreben ward die Creatur der Vergänglichkeit unterworfen [5].

---

[1] Weish. 5, 18. Dem Ungehorsame, bemerkt Augustinus (De Civ. Dei XIV. 15), „wird vergolten mit Ungehorsam." „Es ist nicht anders möglich", sagt Hieronymus (In Jerem. C. 15. Hom. V.), „die ganze Schöpfung muß sich erheben gegen den Sünder, der sich gegen Gott erhoben."

[2] Theodoret. in Ephes. I. 10. Theophil. ad Autol. II. 17.

[3] Röm. 8, 20. 21. [4] Röm. 7, 24.

[5] Röm. 8, 20. 23.

Noch deckt ein trüber Wittwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;

So wälzt sich dahin über die fluchbeladene Erde der breite, tiefe Strom von Armuth und Mühsal, von Schmerz und Bitterkeit und tausendfachem Wehe; wie viele Thränen, die schon geweint, wie viel Leiden, das schon durchlitten, wie dornbesäet der Weg, den der Mensch geht von der verschlossenen Pforte des Paradieses aus durch alle Jahrhun-

---

Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggesang erhoben
Von Allem, was da athmet, sein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;

Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung
In Liebesangst die Creatur.

Fr. v. Schlegel.

Die Wunder des Herrn sind die Restauration des ursprünglichen paradiesischen Zustandes, sowie die Anticipation des kommenden. Vgl. I. B. 2. Abth. S. 251. 267 (650. 665). Indem aber die Kirche im Sacrament und Sacramentale mit der Kraft von Oben die Elemente der Natur weiht, gibt sie ein stetes Zeugniß ab von der Erlösungsbedürftigkeit der Creatur, symbolisirt und vollzieht sie partiell diese Erlösung. Die Natur, das Werkzeug der Sünde und die Speise zum Tode, wird im Sacrament Trägerin der Gnade, Arznei des Lebens. Außerdem beweist uns das Leben der Heiligen, wie innig die Natur wieder in Harmonie trat mit dem höheren Walten des erlösten Geistes und seinen Forderungen sich anschmiegte. Wenn bei diesen Erzählungen auch manches Legendenhafte mit unterläuft, so setzt das häufige Vorkommen ähnlicher Züge doch einen tiefen Grund von Wahrheit voraus. Die Bestien des Circus, die sich zu den Füßen des Märtyrers niederlegen, die wilden Thiere der Wüste, die dem Einsiedler dienen, die beglaubigten Wunder im Leben späterer Heiligen, was ist das anderes als das vereinzelte Hereintreten einer höheren Ordnung der Dinge, wie sie ehedem war und am Ende der Zeiten wieder sein wird?

derte der Geschichte! Der Jammer des Kranken, der irre Schrei des Wahnsinnigen, das Röcheln der Sterbenden, die Angst der Versuchung, der Todeskampf und endlich das Grab! Nur der Tod ist des irdischen Mühsals Ende; er ist eingetreten mit dem Augenblicke der Uebertretung, und von nun an ist unser Leben nur der Beginn des Sterbens, ein fortgesetztes Erlahmen und Erlöschen der Lebenskraft. Gott hat den Tod nicht gemacht, aber durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen [1]. Der Tod ist keineswegs, wie Fichte [2] annimmt, eine Wirkung des Lebensprocesses; er ist über uns gekommen wie ein Verhängniß; der „bittere Tod" ist das Schmerzlichste unter allen Schmerzen, das uns mit Nothwendigkeit trifft, mögen wir uns noch so sehr dagegen sträuben. Ich muß sterben, spricht der Mensch, und wäre er heilig, wie Paulus [3]; überkleidet möchte er werden, nicht entkleidet. Und dieses „Muß" bleibt, wenn auch der Mensch ob der Idee, die er in das Sterben hineinlegt, als Held, als Martyrer, als Christ leichter sich unter die Nothwendigkeit beugt, sie zur That seiner Freiheit umwandelt; es bleibt, wenn auch Poesie und Kunst die dunkle Gestalt des Todes in heiterem Gewande uns darstellen.

Aber die Buße ist zugleich Arznei geworden. Die Nothwendigkeit des Todes reißt uns mit Macht los aus der

[1] Weish. 1, 13. Haec mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit... Quamvis annos multos postea vixerint, illa tamen die mori coeperunt, qua mortis legem, qua in senium veterascerent, coeperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed deficientem. Augustin. Gen. ad lit. XI. 32.

[2] Anthropologie S. 316. Vgl. v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christenthums. Leipzig 1866. S. 388 ff.

[3] 2 Cor. 5, 4.

Umstrickung dieses Irdischen und führt uns hin zu Gott, dem Quell des ewigen Lebens. In Schmerz und Tod weist die Natur nun den Menschen selbst von sich hinweg, damit er in ihr seine Gottheit nicht erblicke, und läßt ihn verlangen nach dem allein wahren Gotte, dem Bringer der Seligkeit. Die schwere Arbeit wird ein Mittel, das uns schirmt gegen die Uebermacht entfesselter Lust. Wie wenig der gefallene Mensch im Stande ist, in stillem Gottesfrieden heilige Sabbatruhe zu genießen, beweist jeder arbeitslose Tag, der so Vielen, statt Freude im Herrn zu bieten, Anlaß zur Sünde wird. Im Aufblicke nach Oben übernommene Arbeit, in Geduld getragene Schmerzen, die entsagende Hingabe des Leibes und Lebens an Gott werfen die Scheidewand nieder, welche die Sünde aufgerichtet. Das Heil entspringt dem Opfer.

Das irdische, sichtbare Paradies war Folge und Erscheinung des inneren Gnadenstandes; indem der Mensch diesen verlor, hat er auch das Paradies verloren [1].

Dieß war die Folge der ersten Sünde für den ersten Menschen. Fragen wir nun: Welche Folgen hatte die Sünde Adams für seine ganze Nachkommenschaft, d. i. gibt es eine Erbsünde, und worin besteht sie?

Nach der kirchlichen Bestimmung [2] schließt die Sünde

---

[1] Cherubim bewachen das Paradies. Die Völker bildeten diese der Menschheit angehörende Erinnerung mythologisch aus. Bei den Aegyptern und Altassyriern bewachen Löwen und adlergestaltige Greife (etymologisch dasselbe wie Cherub von כָּרַב) die Goldberge. Bei den Persern hüten 999,999 Fervers den Baum Hom, der die Kraft der Auferstehung in sich schließt. Aehnlich bei den Griechen. Vgl. Herodot. III. 116. IV. 13.

[2] Conc. Trident. Sess. V. C. I—V: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus

Adams, die auf das gesammte Geschlecht übergegangen, folgende Momente in sich: Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit, Gottes Zorn und Unwille, Sterblichkeit des Leibes, Gefangenschaft unter der Herrschaft des Satans, Verschlimmerung nach Leib und Seele. Dieser sündige Zustand geht auf seine gesammte Nachkommenschaft über, vermöge des Ursprunges Aller aus ihm, so daß sie Jedem im eigentlichen Sinne zukommt. Ist jedoch gleich die Freiheit des gefallenen Menschen geschwächt, so folgt doch nicht, daß alles Thun desselben Sünde sei; wohl aber kann er nur durch Christi erlösende Gnade wahrhaft (d. i. in übernatürlicher Weise) vor Gott gerechtfertigt werden [1].

Keine Lehre finden wir so häufig und so deutlich in der hl. Schrift bezeugt, als die Lehre von der Erbsünde. Vor Allem kommt hier der Apostel Paulus in Betracht. Der Gang seiner Entwicklung [2] ist in Kürze dieser: Christus ist der Mittler aller Menschen, in und durch welchen Allen die Rechtfertigung wird und Beseligung durch den Glauben. Um diese Grundlehre und Grundthatsache des Christenthums noch weiter zu begründen und um seine Leser noch tiefer in das Geheimniß der Erlösung einzuführen, zieht er eine

---

fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem . . . totumque Adam in deterius commutatum fuisse, anathema sit... Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium . . per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum . . . Jesu Christi . . . anathema sit.

[1] L. c. C. V. Zugleich erklärt jedoch die Kirchenversammlung: „non esse suae intentionis, comprehendere in decreto, ubi de originali peccato agitur Beatam et Immaculatam Virginem Mariam, Dei Genitricem.

[2] Röm. 5, 12 ff.

Parallele zwischen Adam und Christus, und macht den Uebergang des Verdienstes Christi auf das ganze Geschlecht anschaulich durch den Uebergang der Sünde Adams auf alle Menschen. Als Mittelglied des Beweises für die allgemeine Sündhaftigkeit gilt ihm die *Allgemeinheit des Todes*. Er ist Strafe der Sünde [1]. Alle aber sind dem Tode überantwortet, darum sind Alle in der Sünde. So ist Adam ein Vorbild Christi, seine ursächliche Beziehung zu dem Schuldverhältnisse der Menschheit ist der Typus der ursächlichen Beziehung Christi zu dem Gnadenstande der Menschheit [2]. So sind wir von Geburt aus Söhne des Zornes [3]; die leibliche

---

[1] Der Tod ist der Sünde Sold. Röm. 6, 23. Durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen die Auferstehung von den Todten. 1 Cor. 15, 21. 22.

[2] Röm. 5, 12—19: Wie durch einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, in welchem (d. i. Adam, oder durch welchen, wegen dessen (ἐφ᾽ ᾧ), wie Theophylactus, Oecumenius, Chrysostomus erklären) Alle gesündigt haben (weil seine Sünde Grund ist, daß wir Alle in der Sünde geboren werden)... Aber es ist nicht wie die Sünde, so auch die Gnade. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen (οἱ πολλοί, רַבִּים vgl. V. 18, d. i. Alle) gestorben sind, so floß noch vielmehr die Gnade Gottes und sein Geschenk in Gnade durch den einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen über. Und nicht wie durch Einen die Sünde, so auch die Gabe; denn das Gericht wegen Eines zur Verdammung, aber die Gnade aus vielen Vergehen zur Rechtfertigung. Denn wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrschte durch den Einen, so werden vielmehr die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangend sie im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus. Daher wie durch des Einen Fall in alle Menschen zur Verdammniß, so durch des Einen Gerechtigkeit in alle Menschen zur Gerechtigkeit des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen viele Sünder geworden sind, so werden durch die Gerechtigkeit des Einen die Vielen gerecht werden.

[3] Ephes. 2, 2.

Geburt ist eine Geburt aus dem Fleische, aus der Welt, aus dem Willen des Mannes [1], darum ist nothwendig, um das Reich Gottes zu besitzen, die Wiedergeburt aus dem hl. Geiste [2].

Auch der Anschauung des A. T. ist diese allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes, von Geburt aus ihm anhaftend, keineswegs fremd [3]; der Tod und die allgemeine Sündhaftigkeit ist Folge der Sünde Adams [4], der Ursprung der Sünde ist das Weib [5], durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen [6].

So tief aber war von Anfang an im kirchlichen Bewußtsein der Glaube an die Erbsünde gewurzelt, daß nach des hl. Hieronymus Zeugniß die Pelagianer sich fürchten mußten, von der Menge wegen der Läugnung dieses Dogma's gesteinigt zu werden, wenn sie dieselbe offen aussprächen [7]. Darum berief sich auch Augustinus in seinem Kampfe gegen dieselben auf die constante kirchliche Tradition: „Nicht ich" spricht er [8], „habe die Lehre von der Erbsünde ausgedacht, welche das katholische Bekenntniß von Alters her immer geglaubt hat." Vor Allem war es das kirchliche Bekenntniß der „Taufe zur Nachlassung der Sünde," wie es im Nicänischen Symbolum heißt, und der uralte Gebrauch der Exorcismen bei den Täuflingen — was die Pelagianer nicht in Abrede stellen

---

[1] Joh. 1, 13; 3, 6. Matth. 18, 7.
[2] Joh. 3, 3—7. Matth. 28, 19.
[3] Psalm 50, 7. Hiob 14, 4. Genes. 6, 5; 8, 21.
[4] Weish. 2, 23; 1, 14. [5] Jes. Sir. 25, 33.
[6] Weish. a. a. O.
[7] „Du zwingst mich", sagt der Pelagianer Kritobulus (Hieronym. Dialog. III. 17), „jenes verhaßte Wort auszusprechen, ... damit alsbald das Volk Steine auf mich werfe."
[8] De nupt. et concupisc. II. 2.

konnten, und was nur unter der Voraussetzung der Erbsünde Bedeutung hat [1].

Was die hl. Schrift berichtet und die Kirche von jeher geglaubt, das klingt aus den Mythen der Völker, wenn auch oft fast zur Unkenntlichkeit entstellt, vielfach wieder. Und je weiter die sprachlichen, archäologischen und ethnographischen Forschungen fortschreiten, desto mehr findet das bekannte Wort Voltaire's seine Bestätigung: Die Lehre vom Falle und der Entartung des Menschengeschlechts findet sich bei allen alten Völkern [2]. In der Sage von Prometheus und seinem Feuerdiebstahl erkannte schon das kirchliche Alterthum [3] einen dem Sündenfalle Adams verwandten Mythus. „In dem Geschlechte des Japetos (einem der Titanen) in der Hesiodischen Theogonie", sagt C. O. Müller [4], „sind Ueberreste eines eigenen tiefsinnigen Gedichtes alter Sänger über das Loos des Menschengeschlechtes enthalten, Japetos selbst ist der Herabgestürzte [5], das von hoher Glückseligkeit verdrängte Menschengeschlecht." Seine Söhne, die Brüder Prometheus und Epimetheus, stellen die Menschheit dar; durch den Vorwitz des Weibes des letzteren, Pandora, ist Krankheit und Tod in die Welt gekommen. Er ist der Urvater des Menschengeschlechts; darum erscheint der zweite Stammvater nach der Fluth, Deukalion, mit seinem Sohne Hellen, dem Va-

---

[1] Id tu (die Exorcismen — insufflationes nämlich) commemorare timuisti, tanquam ipse de toto orbe exsufflandus esset, si huic insufflationi, qua princeps mundi a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. Augustin. in Julian. II. 2.

[2] „Aurea primo sata est aetas" fährt er fort, „est la devise de toutes les nations. Essai sur les moeurs. Ch. 5.

[3] Clem. Alex. Strom. I. p. 384.

[4] Geschichte der griech. Literatur. I. S. 161.

[5] Von ἰάπτω. Japetos ist Vater des Atlas, Prometheus und Epimetheus.

ter des griechischen Volkes. Wenn Hesiod[1] erzählt, Prometheus habe beim Opfer den Zeus betrogen, dieser habe sodann den Menschen das Feuer entzogen, Prometheus aber es wieder gestohlen und sei dann auf Zeus' Befehl in Bande geschlagen worden so lange, bis Herakles, des Zeus Sohn, nicht ohne den Willen des Vaters, ihn erlöste, so sehen wir hier im Gewande des Mythus Sündenfall und Erlösung unverkennbar ausgesprochen. „Wie wunderbar erscheinen hier die Strahlen höherer Erkenntniß und primitiver Ueberlieferung gebrochen, fremdartig gefärbt und doch wieder durchsichtig genug, ihre Urgestalt erkennen zu lassen"[2]. Der Betrug beim Opfer und der darauf folgende Feuerdiebstahl sind sehr bezeichnende Bilder für jene unvordenkliche Schuld, die in den Sagen der Völker am Anfange der Geschichte steht. Der Mensch, der als Geschöpf seinem Schöpfer mit seinem ganzen Sein verpflichtet war, hat, als er, in die Schiedlichkeit des Willens getreten, statt diesem zu opfern, ihn vielmehr sich eigen zu machen gesucht, und das von ihm geforderte Opfer des selbstischen Willens nicht brachte, Gott allerdings um das, was ihm gehörte, betrogen[3]. Anklänge an dieses Ereigniß als Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens bilden die thrakisch-hellenische Linosklage[4], wie denn das Bewußtsein einer uralten auf dem Geschlechte ruhenden Schuld[5] der Grundgedanke der antiken Tragödie ist.

Im Haus des Labdakos seh' uraltes Leid ich,
Stets erneut, auf's Leid der Geschiedenen stürzen,

---

[1] Theogon. 507 sqq. Op. et dies. 42 sqq.
[2] Döllinger, Heidenthum und Judenthum. S. 270.
[3] Lasaulx, Studien des classischen Alterthums. S. 340.
[4] Herodot. II. 79. Creuzer, Symbolik II. S. 423.
[5] „πρώταρχος ἄτη."

Nimmerdar befreit ein Geschlecht das Geschlecht, hinabwirft
Ein Gott sie; löset nie den Fluch [1].

„Die Geschichte der ältesten Philosophie" bemerkt Fr. von Schlegel [2], „d. i. der orientalischen Denkart, ist der

---

[1] Sophocl. Antig. 595 sq.

[2] Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. S. 198. Nach dem Zendavesta (Vendidad Farg. 1. u. 2. Bundeh. 1. u. 3.) drang Ahriman in das Lichtreich und brachte Kajomords, dem ersten Menschen, den Tod. Vergl. Bundeh. 15, 31. Der böse Geist betrog die ersten Menschen Meschia und Meschiane, indem er ihnen Früchte zu essen gab; er gab ihnen ein, er sei es, der Alles geschaffen habe. Nach den Indiern ist das gegenwärtige Zeitalter das Zeitalter der Sünde (Kalijuga). Um Brahma, den ersten Menschen, zu prüfen, ließ Shiva die Blüthe des Baumes Kaldnir herabfallen. Brahma, um sich Gott gleich zu stellen, nahm von der Blüthe; da traf ihn der Fluch, daß er aus Brahmapatnam (dem Paradiese) verstoßen wurde. Bagavad. asiat. Originalschr. I. S. 55 ff. Majer, mythol. Lexik. I. S. 274 ff. Zur Sünde aber hatte ihn das erste Weib gebracht. Nach den Chinesen hat Fo-hi, von einem Drachen aus der Tiefe belehrt, die Wissenschaft von In und Yang, oder der Männlichkeit und Weiblichkeit, erfunden; dadurch fiel er. Das Weib aber war die erste Quelle aller Uebel. Majer, mythol. Lexik. s. v. Fo-hi. Mémoir. concern. les Chin. Tom. III. p. 12. II. p. 43. I. p. 107. Bei den Aegyptern hört mit der Tödtung des Osiris durch Typhon das goldene Zeitalter auf. Diodor. I. 14 sqq. Plutarch. De Is. et Osir. c. 19. Bei den Germanen endet das goldene Zeitalter mit der Ankunft der drei Thursentöchter aus Riesenheim, vgl. S. 362. Quetzalcoatl, der Adam der Mexicaner, erhielt vom großen Geist einen Trank, der ihm den Wandertrieb einflößte; vorher zerstörte er seinen Wohnort und verwandelte seine Bäume in dürre Stauden. Clavigero, Stor. del Messico. II. p. 11. Die Vorstellung von einer Erbsünde (Klêça) begegnet uns namentlich auch im Buddhismus. (Vgl. Köppen, die Religion des Buddha. I. S. 289.) Selbst Proudhon (Système des Contradictions économiques T. I.) gesteht: das Dogma von einem ursprünglichen Abfalle ruht auf der Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, und erlangt dadurch den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit.

schönste und lehrreichste äußere Commentar der hl. Schrift; denn der Gegensatz des Irrthums zeigt uns die Wahrheit in einem neuen und noch helleren Lichte."

Was aber Sage und Sang der Völker durchklingt, das sind nicht eitel Träume der dichtenden Phantasie, das hat vielmehr noch immer auch vor der ernsten Forschung und der tieferen Betrachtung des leiblichen, geistigen und sittlichen Zustandes des Menschen in der Gegenwart sich bewährt. Und so ist das Dogma nicht bloß ein Grundpfeiler des christlichen Glaubenssystems, es ist ebenso ein Problem, an dem die Philosophie von jeher sich versucht hat. Ist der gegenwärtige Zustand des Menschengeschlechts ein normaler, woher dann das Uebel und Böse in der Welt? das ist die Frage. Finden wir nicht eine furchtbare, wahrhaft Entsetzen erregende Leichtigkeit das Böse zu thun, während die gute That so selten ist und so schwer? Muth, Unerschrockenheit, ausdauernde Arbeit, Wissenschaft, selbst das Genie — das Alles findet sich häufiger als die ächte, wahre Tugend. Welcher Gegensatz zwischen Wissen und Können, Verstand und Charakter! Welche Allgemeinheit des Bösen, so daß gemein [1],

---

[1] Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns Alle bändigt, das Gemeine,

spricht Göthe. „Die empirisch sittliche Welt", sagt er anderswo, „besteht größtentheils aus bösem Willen und Neid". In den „Bekenntnissen einer schönen Seele" (in Wilhelm Meister) läßt er diese das Geständniß aussprechen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschirmt hätte, sie ein Cartouche, Damiens oder ein ähnliches Ungeheuer hätte werden können. Und wieder: Denkt man sich recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es Einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Uebel häuft sich von Generation zu Generation. Denn nicht genug, daß wir an den Sünden unserer Väter zu leiden haben, wir überliefern auch diese geerbten Gebrechen, mit unseren eigenen vermehrt, unsern Nachkommen." Göthe's Zeugniß wiegt um so schwerer, als

niedrig und böse in unserer Sprache identische Begriffe geworden sind. Das Böse wächst von selbst, als wäre die Menschenseele ein seit lange hiezu vorbereiteter fruchtbarer Boden; das Gute will mit sorgender Hand gepflegt, mit scharfem Auge stets überwacht sein. Mit dem erwachenden Bewußtsein wacht auch das Böse auf in der dreifachen Form der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart, und keine Höhe der Erkenntniß, keine Bildungsstufe ist stark genug, es zu verdrängen. Nach Alter, Bildungsstufe und Geschlecht unendlich verschieden gestaltet, stellt es sich als der mächtigste Feind uns entgegen und das ganze Leben ist nichts als ein fortgesetzter Kampf mit ihm, der bald in offener Fehde anstürmt, bald mit heimlicher List die Seele berückt. Und das endet nur mit dem letzten Herzschlag. Und so wie im Einzelnen, schreitet das Böse rastlos, tausendgestaltig, eine todtbringende Macht durch das große Drama der Weltgeschichte.

Wir haben bereits in einem früheren Vortrage [1] die Zeugnisse der Alten über das räthselhafte Phänomen des Bösen in der Menschenwelt abgehört. „Käme nicht strenge Zucht zu Hülfe,“ sagt Plutarch [2], „so würde der Mensch wahrscheinlich nicht besser sein als das wildeste der Thiere.“ Platon [3] spricht von „einer, von alten und ungesühnten Freveln herstammenden, den Menschen umkreisenden, verderb-

---

er in früheren Jahren (in der Schrift über Winckelmann) von einer „unverwüstlichen Gesundheit“ des griechischen Lebens gesprochen hatte.

Ich that nichts Böses; aber ich bedenke:
Dieß ist ja diese Welt, wo Böses thun
Oft löblich ist, und Gutes thun zuweilen
Schädliche Thorheit heißt.

Shakspeare (Macbeth).

[1] Oben S. 32 ff.

[2] De rect. aud. C. 2.

[3] De Legg. IX. p. 854.

lichen Raserei, vor der man mit aller Kraftanstrengung sich zu hüten habe." „Alle Menschen", sagt Diodotos bei Thukydides[1], „sündigen öffentlich und insgeheim. Die böse Lust verblendet die Erkenntniß, so daß diese der Hoffnung des Gewinnes sich hingibt, und so wird die Sünde vollbracht." „Das wäre ein großer Thor", bemerkt Thukydides[2] weiter, „der nicht erkennen wollte, daß das Menschengeschlecht immer zur Sünde geneigt ist." Ein Jeder hat seinen Preis, sagte schon Aristophanes, um den er zu erkaufen ist[3]. Unter den Neueren ist es besonders Kant[4], der auf das „radical Böse" im Menschen hingewiesen hat. Nachdem er den Traum eines unschuldigen Naturzustandes widerlegt, fährt er fort: „Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß die menschliche Natur im gesitteten Zustande (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange, melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen, von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglücke unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt", und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster,

[1] De Bello Pelop. III. 45.

[2] L. c.

[3] Plut. φεῦ ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός ἀλλ' εἰσι τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες.

[4] A. a. O.

die ihrer gar nicht Hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist — und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisation (den kränkendsten von allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich selbst nicht ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden wunderlich zusammengesetzten, nämlich den äußeren Völkerzustand in Betracht ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturzustandes (einem Stande der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen, und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral in Uebereinstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine besseren, die sich mit der Vernunft vereinigen ließen, hat vorschlagen können."

So weit Kant. Er hat aber nur wiederholt, was die uralte Urkunde [1] des Menschengeschlechts schon längst verkündet, die Propheten und Apostel [2] vor ihm gesagt haben. Und wer von Eigenliebe getäuscht dieß von sich zu gestehen weigert, der bekennt es doch als Thatsache des äußeren Lebens, die Umgang und Erfahrung nicht bezweifeln lassen [3]. Blickt aber der Mensch in sich hinein, da erblickt er etwas, was nicht er selbst ist. Der Weise kämpft und

---

[1] Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Genes. 8, 21.

[2] Ps. 13, 3. Röm. 3, 12: Es ist keiner unter ihnen, der Gutes thut, auch nicht Einer.

[3] Die Zeugnisse der Heiden über die Unmöglichkeit eines sünden-

ruft aus: Was ich thue, verstehe ich nicht; ich thue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich hasse, thue ich [1]. Nach dem inneren Menschen habe ich Freude an dem Gesetz Gottes, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Gesetz, welches gegen das Gesetz meines Geistes ist und mich zum Sklaven macht des Gesetzes der Sünde, das in meinen Gliedern herrscht. Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes! Der Thor gehorcht dem Gesetze der Sünde und nennt seine Sklaverei Glück; aber er kann doch jenen anderen Willen nicht zum Schweigen bringen, wiewohl dieser nicht zur Herrschaft in ihm gelangen konnte, und seine Gewissensbisse sagen ihm unabläßig: Wenn ich thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut ist [2].

Wohl läßt sich entgegnen, dieser Kampf im Menschen sei eben nur die nächste, natürliche Folge der zwiespaltigen Menschennatur, ihrer angeborenen Mangelhaftigkeit und Schwäche. Aber Sinnlichkeit und Geist, Genuß und Pflicht, Selbstliebe und Gottesliebe befinden sich nicht bloß in einem Kampfe, wo die beiden Mächte sich das Gleichgewicht halten; jene tritt viel früher, viel heftiger und gebieterischer auf, der Trieb hat das Uebergewicht über die Pflicht, und wird nur unter steten Opfern in seine Schranken zurückgewiesen; Genuß- und Selbstsucht ziehen alle andern Bestrebungen seiner Natur mit sich fort und nehmen sie in ihre Dienste. Und es ist die böse Begierde im Menschen nicht eine bloße Offenbarung und Bethätigung des natürlichen Triebes, wie wir

---

losen Lebens. I. B. 2. Abth. S. 440 (830). Sophokles sagt (Antigone 1023):

Ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι
κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν.

[1] Röm. 7, 15 ff. [2] Röm. 7, 16.

dieß im Thiere sehen; es ist vielmehr eine böse[1], verderbte Lust, die nicht nur gegen alle höheren Güter der Menschheit ankämpft, sondern die von der Natur gesetzte Bestimmung selbst verletzt, die zwecklos, ziellos, geradezu in der Vernichtung und Zerstörung der menschlichen Natur und des Körpers selbst ihre Befriedigung sucht, die in selbstmörderischer Gier die eigene Lebenskraft entnervt und aufzehrt, während sie im Thiere, wo der Instinkt ihr die unüberschreitbare Schranke gezogen hat, nur zur Erhaltung der Gattung verwendet wird[2]. Warum hüllt der Mensch auf jeder Bildungsstufe den Act der Zeugung, welcher eine Theilnahme an der Geburt des Größten von Allem, dem Leben des Menschen ist, in Verborgenheit und Nacht? warum anders, als weil der Leib eine ohnmächtige Beute der mit zauberischer Uebermacht wirkenden Lust geworden ist?[3] Wenn aber, wie der alte und neue Pelagianismus[4] behaupten, die Lust im Menschen sogar nothwendig ist zur Probe der

---

[1] Catech. Rom. P. III. C. X. Qu. 2.

[2] Wittmann (Wittmann's Leben von Mittermüller. Landshut 1859. S. 57) findet eine vierfache Verderbtheit der fleischlichen Begierlichkeit im Menschen, der hierin unter dem Thiere steht, a) rücksichtlich ihres zu frühen und unzeitigen Erwachens, b) rücksichtlich ihres Hinausschreitens über den wahren Zweck, abgesehen von den Ungeheuerlichkeiten der Päderastie, Sodomie, Lesbischen Liebe u. s. w. Röm. 1, 26. 27; c) rücksichtlich der Unmäßigkeit erlaubter Begierde; d) rücksichtlich der Ungenügsamkeit mit Einem Weibe. Die den Bestand der Völker selbst zerstörenden und das Leben in seinem innersten Kerne zerfressenden Wirkungen der Unzucht bei den wilden Völkern schildert eingehend Waitz, Anthropologie der Naturvölker. I. S. 335 ff. Cf. Thom. Aquin. I. II. Qu. XXX. Art. 3.

[3] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. Qu. XCVIII. Art. 2.

[4] Augustin. De Nupt. et Concupisc. II. 9. Cf. De Rubeis, De Peccato original. edit. Herbipolen. p. 274 sqq.

Freiheit, warum gebietet uns der Herr zugleich zu beten: Und führe uns nicht in Versuchung?

Auch ist die Sünde der Sinnlichkeit nicht die einzige und nicht einmal die vorzüglichste Erscheinungsform der Sünde. Diese ist vielmehr wesentlich und primär Selbstsucht[1], Abfall von Gott, die in der Creatur sich einen Gott schafft. Ist es nicht Thatsache, daß alles Gute und Edle, Höhere und heilige Streben nur unter beständigem Kampfe und stetem Widerspruche in der Welt sich anzusiedeln vermag, daß die Welt überall und immer es liebt, das Große und Erhabene zu läugnen und herabzuziehen? Bietet uns nicht das Leben Erscheinungen genug, die uns einen Blick thun lassen in einen Abgrund von Bosheit und Verderben, voll dämonischen Hasses und Freude am Bösen, an Lüge und Mord des leiblichen und noch mehr des Seelenlebens? Woher so oft bei hoher geistiger Begabung und Zurücktreten der Sinnlichkeit ein so unauslöschlicher Haß gegen Christus[2] und sein Reich (Ecrasez l'infâme)? Wie bietet die Geschichte des Heidenthums nicht ein Bild grauenhafter Verzerrung der ursprünglichen Menschenhoheit, wie weisen ihre Mysterien voll Menschenopfer und Wollust hin auf ein großes „Geheimniß der Bosheit", auf einen ungelösten Bann, der auf der Menschheit liegt! Außerdem handelt es sich ja nicht um die bloße Möglichkeit des Bösen, des Abfalles von dem Gebot der Pflicht und Vernunft auf Grund der Doppelnatur des Menschen, sondern wir fragen: woher die Wirklichkeit, diese Allgemeinheit[3] desselben, wie sie Ver-

[1] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. II. Qu. LXXVII. Art. 4.

[2] Thom. Aquin. l. c. II. II. Qu. XXXIV. Art. 1. 2.

[3] „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren", sagt Kant, „wenn man das Thun und Lassen der Menschen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anschei-

nunft und Erfahrung, Selbstbeobachtung und Geschichte, das Wort der Schrift und das Geständniß des Weltmannes bezeugen. Warum ist die sittliche That, die nach der Doppelstellung des Menschen ebenso möglich ist, wie die sündige That, nur so selten wirklich geworden? Und dieß muß uns um so mehr befremden, als das Willensvermögen eben als solches zwar die Möglichkeit des Abfalles von der Idee in sich trägt, aber keineswegs im Zustande reiner Willkür und absoluter Indifferenz gedacht werden kann, wie die Schalen einer Wage etwa, die nach beiden Seiten hin gleichmäßig neigen. Vielmehr hat der Schöpfer den creatürlichen Willen von Hause aus für das Gute angelegt, und eine natürliche Neigung zum Guten ihm angeschaffen [1]. Die Thatsache demnach des wirklich gewordenen Bösen fordert ihre Erklärung, nicht die bloße Möglichkeit des Abfalls. Der pelagianisch-rationalistische Erklärungsversuch erklärt demnach nicht nur nichts, sondern verstärkt nur noch die Schwierigkeit, indem er, statt eines einzigen Sündenfalls, unzählige in den unzähligen Menschen annimmt.

Die einzige Lösung daher ist uns gegeben in dem Worte der Kirche, welche den Menschen durch den Fall als nach Leib und Seele verschlimmert, seine Willensfreiheit als eine geschwächte und geneigte [2] darstellt, was uns mit Wahrscheinlichkeit auf einen Fall des ursprünglichen Menschen schließen läßt.

---

nender Weisheit im Einzelnen doch endlich Alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungswuth zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll."

[1] Thom. Aquin. Summ. Theol. I. II. Qu. CIX. Art. 6.

[2] Viribus attenuatum et inclinatum. Conc. Trident. Sess. VI. Cap. 1.

Es ist kaum mehr nothwendig, außer dem Bösen auch noch auf die Uebel und das Elend dieses Lebens hinzuweisen, wie wir es oben bei der Lehre von den Folgen von Adams Falle in einem flüchtigen Ueberblicke geschildert haben. „Jene“, sagt Augustinus [1], „scheinen der christlichen Wahrheit ziemlich nahe gekommen zu sein, welche der Ansicht waren, es sei dieses Leben, voll von Trug und Elend, in Folge eines göttlichen Urtheilsspruches so geworden, in Anbetracht der Gerechtigkeit des Schöpfers, der die Welt gemacht hat und regiert. Wie viel richtiger und wahrer haben darum Jene über den Ursprung des Menschen gedacht, deren Cicero am Schlusse seines „Hortensius“ gedenkt, welche der Augenschein gewissermaßen überführt hatte. Denn nachdem er weitläufig über die Nichtigkeit und das Elend des menschlichen Lebens gesprochen, dessen Zeugen auch wir sind, fährt er fort: Wenn man die Täuschungen und das Elend des Lebens erwägt, so läßt dieß uns erkennen, daß jene alten Seher und in die Mysterien Eingeweihten nicht ohne Grund behaupteten, wir seien geboren, um zu büßen für Verbrechen, die wir in einem früheren Leben begangen haben [2]. Und es mag wahr sein, was wir bei Aristoteles lesen, wir seien zu einer ähnlichen Strafe verdammt wie Jene, die einst in die Hände etruscischer Räuber fielen und mit ausgedachter Grausamkeit getödtet wurden; wie man jene lebendig an Leichname band, so seien unsere mit dem Körper vereinten Seelen an Leichname gebunden.“ „Diese Philosophen“, bemerkt Augustinus weiter, „haben zwar die Wirkung gesehen, aber die Ursache nicht erkannt.“

---

[1] Contr. Julian. IV. 15.

[2] „In den Mysterien ist es uns überliefert“, spricht Platon (Phaedon. p. 82. Phaedr. p. 246 sqq. De Republ. p. 604), „wir seien hier wie in einem Gefängnisse zur Büßung für eine alte Schuld.“ Cf. Cicer. IV. Lael. 13.

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen und einer in einem vorzeitlichen Leben contrahirten Schuld, der wir bei Platon [1], Philo, Origenes, Schelling und Anderen [2] begegnen, ist eben nur die Bankerotterklärung der Philosophie, die zu ernst und zu wahr ist, um das Dasein des Uebels und Bösen in der Welt zu ignoriren oder zu beschönigen — denn das Bewußtsein von dem tiefen Elende und der Noth des Daseins war selbst im Heidenthume viel zu lebendig — auf der anderen Seite aber nach Läugnung der Erbsünde sich völlig außer Stande sieht, den realen Grund dieser Erscheinung zu finden. Der moderne Pantheismus hat eine andere Lösung des Problems versucht, aber sie war noch unglücklicher. „Was von dem ersten Menschen ausgesagt wird", sagt Hegel [3], „liegt im Begriffe des Menschen überhaupt." So wird das Böse als nothwendig gesetzt, und eben dadurch der Unterschied zwischen Bös und Gut negirt, das Böse als solches selbst aufgehoben. Wir sehen, der Pantheismus ist auch unter diesem Gesichtspunkt nur der Vorläufer des Materialismus, der Geist und Gott und die sittliche Weltordnung von vornherein läugnet. Wenn gleich der Pelagianismus und Rationalismus zu diesen äußersten Consequenzen sich nicht bekennen, so treibt doch ihre Anschauung vom Bösen als nothwendigem Momente in der

---

[1] Es ist dieß übrigens die Anschauung uralter heidnischer Theologie, vgl. Clem. Alex. Stromat. III. 3. Plat. Cratyl. p. 400.

[2] Jul. Müller, Steffens, Von der Sünde II. S. 495 ff. P. Leroux, Laurent.

[3] Religionsphilos. II. S. 64. 218. Vatke (die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und Gnade S. 272 ff.). Strauß, Glaubenslehre II. S. 73: „Der Philosophie sind beide Vorstellungen (vom Urzustande und Falle) gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist."

menschlichen Entwicklung, als dem dunklen Schlagschatten in dem Gesammtbilde der Weltgeschichte nothwendig dort hin, wo der Materialismus bereits angekommen ist. Das Böse hört in dem Augenblick auf, dieß zu sein, wenn es nothwendig ist, was es ist. Diese angebliche Nothwendigkeit der Gegensätze als Bedingung und Moment der sittlichen Entwicklung, wie wir sie bei Schleiermacher [1] und vor ihm schon bei Scotus Erigena finden, muß den unsittlichen Satz statuiren: Wir wollen Böses thun, damit Gutes daraus entspringe [2].

Nur die christliche Lehre von der Erbsünde bietet demnach die ausreichende, dem sittlichen Gefühl entsprechende Erklärung des Bösen; denn sie ist ebenso weit entfernt von der pantheistischen und materialistischen Anschauung, die das Böse als solches läugnet und darum das tiefere Denken unbefriedigt läßt, als von jener des Manichäismus, platonischen und persischen Dualismus [3], der es verewigt, und eben darum auf unsern Ruf nach Erlösung keine Antwort hat. Die Lehre von der Erbsünde ist das erste Wort, welches das Räthsel unseres Daseins löst, jene von der Erlösung in Christus aber das zweite.

Im Hinblicke auf die Uebel in der Welt fährt Augu-

---

[1] Glaubenslehre § 66 ff.

[2] Röm. 3, 8. Die Behauptung, es seien die Gegensätze (des Bösen) nothwendig im großen harmonischen Ganzen der Weltgeschichte, hat schon Thomas (l. c. I. Qu. XLVIII. Art. 1. ad 5) gekannt und widerlegt. Die Harmonie des All's fordert Gegensätze, die sich gegenseitig ergänzen, nicht aber bekämpfen, aufheben und vernichten.

[3] Der platonische Dualismus statuirt die blinde, bewußtlose, ewige Materie (ὕλη) als Princip des Bösen; der persische dagegen einen Geist, den bösen Gott, dem guten Gotte widerstrebend. Vgl. Platon. Politic. p. 273 Theaetet. p. 176.

stinus [1] fort: „Unter wie vielfachem Drucke schmachtet nicht die Kindheit! Und ist Einer herangewachsen, hat er sich selbst dem Dienste Gottes geweiht, wie viele gefahrvolle Versuchungen, durch den Irrthum, der uns zu berücken sucht, durch die Wollust, die uns zu fesseln strebt, durch Schmerz und Ueberdruß, die uns niederbeugen, durch Hochmuth, der uns aufbläht! Und wer erklärt all' das Elend, das wie ein schweres Joch auf den Söhnen Adams lastet? — Eine Ursache dieser Uebel ist entweder Gottes Ungerechtigkeit oder Ohnmacht, oder die Strafe für eine uranfängliche alte Schuld. Weil aber Gott weder ungerecht ist noch ohnmächtig, so müssen wir nothwendig annehmen, daß eine Erbsünde vorausgegangen ist."

Tief und prägnant, wie wir es bei ihm nicht anders gewohnt sind, hat Thomas von Aquin [2] diesen Gedanken des hl. Augustinus aufgefaßt und wiedergegeben: „Da Gott", sagt er, „derart die menschlichen Handlungen leitet, daß er den Guten Lohn, den Bösen aber Strafe zutheilt, so können wir eben aus der Strafe auf die Schuld schließen. Es duldet aber insgemein das menschliche Geschlecht verschiedene Strafen, leibliche und geistliche. Zu den leiblichen gehört vor Allem der Tod, zu welchem alle anderen führen und hingeordnet sind, nämlich Hunger, Durst u. dgl. Unter den geistlichen aber ist es vorzugsweise die Schwäche der Vernunft, in Folge welcher der Mensch nur schwer zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, dagegen leicht dem Irrthume

---

[1] Contr. Julian. IV. 16. Aehnlich argumentiren Papst Gelasius (Epistola ad Episc. per Picen.), die afrikanischen Bischöfe (in der Schrift De Incarnat. et Gratia ad Monach. Scyth. a. 520) und die zweite Synode von Orange im J. 529.

[2] Contr. Gentes IV. 52. Summ. Theol. I. II. Qu. LXXXV. Art. 6. De Malo Qu. V. Art. 5.

anheimfällt und die thierischen Gelüste gänzlich zu überwinden nicht im Stande ist, indem vielmehr häufig sein Blick durch sie umwölkt wird. Allerdings könnte man entgegnen, es seien dieß keine zur Strafe gegebenen, sondern die natürlichen aus der Materie fließenden Unvollkommenheiten. Denn da der menschliche Leib aus verschiedenen Bestandtheilen besteht, so sei er nothwendig sterblich, und der sinnliche Trieb strebe nach dem sinnlich Angenehmen, was zuweilen der Vernunft entgegen ist; und da unsere Erkenntniß nur das Vermögen hat, alles Intelligible zu erkennen, nichts aber in der Wirklichkeit aus und durch sich erkennt, sondern es erst durch die Erfahrung gewinnt, so gelange sie schwer zur Wissenschaft und irre leicht ab, von Phantasiebildern verlockt. Allein wenn Jemand die Sache gehörig erwägt, so wird er unter der Voraussetzung der göttlichen Vorsehung, welche den einzelnen Vollkommenheiten das entsprechende Vervollkommnungsfähige zutheilt, mit großer Wahrscheinlichkeit einsehen, daß Gott die höhere Natur darum mit der niederen verband, daß sie diese beherrsche, und wenn aus Mangel der Natur ein Hinderniß eintrete, es durch seine besondere und übernatürliche Wohlthat gehoben würde; so daß, da die vernünftige Seele höherer Natur ist als der Körper, wir sie in solcher Weise mit dem Körper verbunden glauben, daß im Körper nichts sich finden könne, was der Seele widerstrebt, durch welche dieser lebt; und ebenso, wenn die Vernunft im Menschen mit dem sinnlichen Triebe und den übrigen sinnlichen Vermögen verbunden wird, sie von diesen nicht gehemmt wird, sondern sie im Gegentheile beherrscht.

So behaupten wir denn nach der Lehre des Glaubens, daß der Mensch uranfänglich so beschaffen war, daß, so lange seine Vernunft sich Gott unterwarf, auch ihr die

niederen Kräfte ohne Hinderniß dienten, und der Körper durch kein körperliches Hinderniß dieser Botmäßigkeit sich entziehen konnte, indem Gott und seine Gnade ersetzte, was der Natur hierin abging; daß aber, als die Vernunft von Gott abfiel, auch die niederen Kräfte der Vernunft widerstrebten, und der Körper Eindrücke empfing, welche dem Leben, das durch die Seele ist, entgegengesetzt sind. Wenn gleich darum diese Mängel, wenn wir die menschliche Natur nach ihren niederen Bestandtheilen an und für sich betrachten, dem Menschen natürlich zu sein scheinen, so können wir doch, in Anbetracht der göttlichen Vorsehung und der Würde des höheren Bestandtheiles der menschlichen Natur, mit hinlänglicher Wahrscheinlichkeit beweisen, diese Mängel seien nun Wirkungen der Strafe, und wir können somit auf eine ursprüngliche Schuld schließen [1].

[1] Hieraus folgt jedoch keineswegs die Läugnung des übernatürlichen Charakters des ursprünglichen Zustandes, wie dieß von Bajus und Jansenius ausgesprochen wurde. Cf. Propp. damn. Prop. LV. LXXVIII. XXI. oben S. 307. Vielmehr heben Augustinus wie Thomas ausdrücklich hervor, daß die Unsterblichkeit wie die übrigen Vorzüge der ursprünglichen Menschen ein Werk der Gnade, und nicht der Natur war. Fit gratia filius, qui non est natura, sagt Augustinus (Contr. Maximin. II. 15). Qui status (immortalitatis) eis mirabili Dei gratia praestabatur. De Civ. Dei XIII. 20. Ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus. De dono persev. c. 11. Contr. duas epist. Pelag. c. 3: Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudatque creatorem; in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium Salvatorem. Cf. Thom. Aquin. Qu. I. Art. 8. und In II. Sent. Dist. XXXI. Qu. II. Art. 2. ad 3. Sie beweisen darum nur unter der Voraussetzung der gegenwärtigen übernatürlichen Weltordnung, und ihre Beweisführung macht nur auf einen Grad von Wahrscheinlichkeit,

In ähnlicher Weise sprach Bossuet[1]: „Fraget die Philosophen, was der Mensch sei; die Einen machen ihn zu einem Gotte, die Anderen zu einem Nichts; die Einen sagen, daß die Natur ihn wie eine Mutter liebe, die Andern, daß sie ihn wie eine Stiefmutter verstoße. — Nur der Glaube kann ein so großes Räthsel lösen. Der Mensch ist nicht die Lust und Freude der Natur, da sie ihn in mannigfacher Weise quält; der Mensch kann aber auch nicht ihr Auswurf sein, da er etwas besitzt, was besser ist als die sinnlich wahrnehmbare Natur. Woher also ein so seltsames Mißverhältniß? Schaut dieses Werk an, und ihr werdet Spuren einer göttlichen Hand daran finden; seine mangelnde Harmonie wird euch aber bald erkennen lassen, daß die Sünde von dem Ihrigen beigemischt hat."

---

nicht aber auf apodictische Gewißheit Anspruch. Wenn gleich übrigens der Mensch im gefallenen Zustande ein inneres, wesenhaftes Verderben seiner natürlichen Anlagen und Kräfte nicht erlitten hat, und in dieser Beziehung von dem rein natürlichen Menschen (status naturae purae) nicht verschieden ist, so steht er doch nach einer zweifachen Richtung hin diesem gegenüber im Nachtheile. Erstens ist er jetzt den Versuchungen des Satans ausgesetzt (unde probabile est, homini lapso difficiliorem esse operationem bonam moralem et ordinis naturalis; cf. Suarez, De Gratia Proleg. IV. C. 9), sodann wirken die Welt, das böse Beispiel (vgl. Cicero's Ausspruch I. B. 2. Abth. S. 64 [473]), das ererbte Temperament und die auf Grund somatisch-psychischer von den Eltern überkommener Zustände vererbten sittlichen Anlagen ganz anders auf den jetzigen Menschen ein, die gute That erschwerend, als dieß bei dem der Fall wäre, den Gott mit rein natürlichen Kräften schaffen würde. Wie wir deßwegen von einer durch Generationen hindurchgehenden fortgesetzten physischen Degeneration, so können wir mit vollem Recht von einem von Eltern auf Kinder übergehenden sittlichen Verderben sprechen, ohne deßwegen eine wesenhafte Alteration der natürlichen Kräfte zu statuiren, oder die Freiheit zu läugnen.

[1] Sermon sur la mort.

Haben wir so die Sünde Adams, den Uebergang derselben auf das gesammte Geschlecht aus Schrift und Tradition, den Mythen der Völker, als das Ergebniß aller tieferen philosophischen Forschung und der allseitigen Betrachtung der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen im Einzelnen wie im Großen und Ganzen erkannt, so übrigt noch eine, allerdings sehr wichtige Frage: Wie läßt sich das Dogma von der Erbsünde mit Gottes Gerechtigkeit und Liebe, wie mit dem vernünftigen Denken vereinbaren? „Diese kirchlich gewordene Lehre", sagt der Vertreter des Antichristenthums [1], „von den Folgen der adamitischen Sünde für das ganze Geschlecht seiner Nachkommen hat so viel Empörendes für Gefühl und Vernunft, daß sie frühzeitig.. bestritten worden ist... Was geschah denn Neues und Unerwartetes, als der Mensch sündigte, daß dadurch die ursprüngliche göttliche Einrichtung hätte zusammenstürzen müssen? Es war so eingerichtet, daß er sollte sündigen können oder nicht; da er nun sündigte, that er, was er zwar nicht sollte, aber doch konnte; warum hätte er also das Vermögen (der Freiheit) einbüßen sollen, das ihm eben dazu ertheilt war, daß er sowohl wollen als nicht wollen konnte? Kann aber ein Act nicht einmal in der Person Adams eine solche Verheerung angerichtet haben, so ist noch viel weniger denkbar, daß er das ganze Geschlecht seiner Nachkommen auf unendliche Zeiten hinein sollte zu Grunde gerichtet haben... Was würde, fragte Bayle [2], die Vernunft zu der Handlungsweise eines Fürsten sagen, der einen Rebellen für seine Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte?... Von wem ist je dem unbefleckten Gewissen fremdes Vergehen zur Last gelegt worden?.. Es

---

[1] Strauß, Glaubenslehre II. S. 52 ff.

[2] Réponse aux Quest. III. ch 178.

bedarf daher nur noch der Erinnerung, daß nämlich die Vorstellungen sowohl von seinem (Adams) ursprünglichen vollkommenen Zustande, als auch von seinem nachmaligen Falle rein mythische und phantastische sind, um uns anzuweisen, den Ursprung des Bösen nicht in einem gemeinten ersten Menschenpaare, von dem wir nichts wissen, sondern in der menschlichen Natur zu suchen."

Um diesen und ähnlichen Einwendungen gründlich zu begegnen, ist es nothwendig, auf das Wesen der Erbsünde näher einzugehen, damit wir nicht irrige und einseitige Vorstellungen der kirchlichen Lehre unterstellen.

Bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde hat sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin der Irrthum geltend gemacht; wir können ihn als die pelagianisch-rationalistische und die altprotestantische Anschauung bezeichnen. Jene geht aus von der absoluten Läugnung jedweden auf der Einheit des Geschlechtes ruhenden Sündenverbandes der Nachkommen Adams mit dem Haupte des Geschlechts, und nimmt mit Läugnung des Sündenfalles des Geschlechts in und durch seinen Stammvater ebenso viele individuelle Sündenfälle an, als es sündige Menschen gibt; diese sind nur in der Sünde, weil sie die Sünde Adams nachahmen. „Daß wir es täglich ebenso machen, mithin in Adam Alle gesündigt haben, ist der Vernunftinhalt jener Erzählung" (vom Sündenfall) [1]. Wobei freilich vergessen wird zu erklären, woher es denn kommt, daß Alle, wenn gleich von Natur gut, doch die Sünde Adams nachgeahmt haben; ferner das

---

[1] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 45. Quia primus homo ille peccavit, i. e. cum imitantur illum, non cum generantur ex illo. Augustin. C. Julian. VI. 24. Non propagine, sed exemplo obfuisse illud peccatum Adae. Id. De pecc. orig. c. 15.

noch weit Wichtigere ganz außer Acht gelassen wird, daß das Menschenleben und Menschenthun nie ein bloß individuelles ist, wie bei reinen Geistern, sondern zugleich auf Grund des allgemeinen Gattungslebens sich erhebt, und immerfort in dieses mit hinein verflochten ist; daß in gewissem Sinne das Wort, mit dem der Herr sich bezeichnet, von jedem Menschen gilt, „er ist des Menschen Sohn"; daß demnach die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit aus der bloßen abstracten Möglichkeit des Sündigens zu erklären dem Denken geradezu widerspricht, welches für eine so constante und universelle Erscheinung einen ebenso constanten und universellen Grund postulirt. Es bedarf diese Ansicht darum keiner weiteren Widerlegung, da sie durch alles das, was bisher gesagt wurde, hinlänglich widerlegt ist.

Die altprotestantische Doctrin dagegen lehrt ein inneres, wesenhaftes Verderben des Geschlechts durch die Sünde Adams; der gefallene Mensch hat gar keine Befähigung mehr für das Gute und Göttliche [1]; die böse Lust ist Sünde im eigentlichen Sinne, selbst ehe noch der freie Wille beistimmt [2]. Ja, dieser selbst existirt nicht mehr, es hat viel-

[1] Solid. Declar. II. De lib. arbitr. § 44: Repudiantur qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum et quam tenue id sit, reliquum habere. De Peccat. orig. § 40: Verum est, quod homo intellectum habeat; intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, ut aliquid boni et sani velit.

[2] Melanchthon Th. II. De Peccato orig. p. 106: Nos concupiscentiam dicimus et poenam lapsus Adae et peccatum in nascentibus. Cf. Confess. Aug. (P. I) Art. II. Quodque hic morbus (concupiscentia) seu vitium originis vere sit peccatum. „Die Protestanten", sagt Strauß (a. a. O. S. 60), „gingen über Augustinus noch hinaus, indem sie den dem Menschen angeborenen Reiz der Lust schon vor und abgesehen von aller Zustimmung des

mehr der Mensch in geistlichen Dingen alle Freiheit verloren, er ist für das Geistliche wie ein Klotz oder Stein [1]; wie das Feuer naturgemäß nach Oben strebt, so strebt der gefallene Mensch naturnothwendig zur Sünde hin [2], er kann nur sündigen [3].

Diese finstere Vorstellung der Reformatoren ist die nächste Consequenz ihrer Lehre vom Urzustande. Dann besteht, wie selbst Strauß [4] gesehen hat, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott vor der Sünde in der richtigen Verfassung seines Erkenntniß- und Willensvermögens, und gehört dieselbe zur Natur des Menschen, so hat mit ihrem Verluste der Mensch auch das verloren, was seine ächt menschliche Natur constituirt; wie es vor der Sünde zu seiner Natur gehörte, Gott zu erkennen und zu lieben, so gehört es jetzt zu seiner Natur, Böses zu thun [5], d. h. der Mensch hört

---

Willens zu demselben Sünde im eigentlichen Sinne genannt wissen wollten."

[1] Luther. in Genes. c. 19 und in seiner Schrift: De servo arbitrio. Confess. August. Art. XVIII. Solid. Declar. I. De lib. arbitr. § 21.

[2] Melanchth. Loci theolog. p. 19.

[3] Solid. Declar. I. De pecc. orig. § 22: Insuper asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil nisi peccare possit. „Luther", sagt Plank (Geschichte der Entstehung, Bildung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffes VI. B. S. 715), „nahm die Behauptung, daß der Mensch keinen Willen für das Gute mehr habe, in einer Ausdehnung, nach welcher daraus zugleich folgte, daß der durch die Erbsünde verdorbene Mensch gar keine Willenskraft mehr habe."

[4] A. a. O. S. 61.

[5] Luther. in Genes. c. 3. Peccatum esse de essentia hominis. Matthias Flacius behauptete sogar, die Erbsünde sei die Substanz des gefallenen Menschen! De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568, welcher Titel wörtlich die oben angeführte Rede Luthers wiederholt. „Daß der mensch", sagt Luther anderswo (Phi=

auf, ein vernünftig-sittliches Wesen zu sein, und alle Tugenden der Heiden sind daher nichts als glänzende Laster [1].

Eine solche extreme Anschauung mußte nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen. „Durch Luther's Uebertreibung", sagt Möhler [2], „sobald sie als unhaltbar erkannt war, ward eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt. Von einem Extrem, welches in der Behauptung gänzlicher Depravation besteht, wurde zu dem andern übergegangen, daß der Mensch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenso beschaffen sei, wie der ursprüngliche. Sobald der Damm in sich starker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte nichts mehr die Hinwegspülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieselbe in der That auch nur von dem verworrensten Gefühle eingegeben und keiner höheren geistigen Thätigkeit irgend ein Einfluß bei ihrer Construction gestattet worden war."

Daß diese Lehre vom Wesen der Erbsünde ebenso dem vernünftigen Denken Gewalt anthut, wie sie das sittliche Gefühl empört, bedarf keiner weiteren Ausführung. Wie soll dieses positive Verderbniß der Seele, diese reale Alteration einer untheilbaren geistigen Substanz gedacht werden? [3]

---

lippi, kirchl. Dogmatik III. S. 48), „wie er von vater und mutter geboren ist, mit seiner ganzen natur und wesen sei nicht allein ein sünder, sondern auch die sünde selbsten." Form. Concord. I. 6: Hominis naturam peccato originali prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis totam esse coram Deo venenatam et penitus corruptam.

[1] Melanchth. Loci theolog. p. 22: Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia . . . non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.

[2] Symbolik S. 47.

[3] Cf. Suarez. Tom. IV. Disp. IX. Sect. II. Tom. VI. P. I. Proleg. IV.

Hat doch der sündige Act diese Wirkung nicht einmal für den, der ihn persönlich setzt, wie sollte er den Willen des gesammten Geschlechts wesenhaft corrumpiren können? Oder können wir annehmen, daß Gott in jeder Seele dieses Verderbniß, diese Verkehrung des Willens setzt, eine sündige Qualität der Seele gewissermaßen eingießt? Gott schafft keinen Willen, der seiner Natur nach ihm entgegenstrebt, denn Gott kann keinen Teufel schaffen[1].

Versuchen wir es nun, nach Abweisung dieser beiden Extreme, eine Einsicht in das Wesen der Erbsünde zu gewinnen. Die kirchlichen Bestimmungen, deren wir bereits Erwähnung gethan, sprechen sich mehr negativ aus, die beiden einseitigen Richtungen brandmarkend; nur die später von Bajus und Jansenius ausgesprochenen, zu den Ansichten der Reformatoren hinneigenden Grundsätze[2] gaben ihr Anlaß, manche Irrthümer noch näher zu bezeichnen und zu verwerfen; der theologischen Forschung blieb es jedoch über-

---

[1] Da sich gar nicht erklären läßt, wie in dem wesenhaft bösen Menschen noch ein Anknüpfungspunkt für die Erlösung sich finden könne, so mußte der ältere Protestantismus zur letzten Consequenz fortschreiten: Gott allein ist Ursache der Beseligung und Verdammniß, da der „Erdenkloß" nicht fähig ist, mit der Gnade Gottes zu wirken. Luther. in Genes. c. 19. Solid. declar. II. De lib. arbitr. § 43. § 16. Vgl. Plank a. a. O. S. 708 und die scharfe Kritik dieser Theorie von Jul. Müller (Lehre von der Sünde. 2. Aufl. II. B. S. 304 ff.).

[2] Prop. XLVII. Baj: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem a qua originem habuit. Prop. XLIX: Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. Prop. III. Jansen: Ad merendum vel demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

lassen, auf Grund dieser gegebenen Bestimmungen das Wesen der Erbsünde ausführlicher darzustellen.

Das steht nun vor Allem fest, daß die Erbsünde nicht bloß eine rein äußerliche Zurechnung der Thatsünde Adams ist; es ist vielmehr eine dem Geschlecht immanente Zuständlichkeit [1], herstammend aus der sündigen That Adams. Wie haben wir uns aber diesen sündigen Zustand zu denken? Es ist klar, alles das kann er nicht sein, was nach der Taufe im Menschen zurückbleibt [2]; demnach ist weder die Concupiscenz, noch irgend welche andere Eigenschaft seiner natürlichen Vermögen Sünde [3]. Ebenso wenig kann die Erbsünde eine positive Bestimmung oder Qualität sein, welche der Seele und ihren Vermögen inhärirt; denn so würde Gott, der Schöpfer der Seele, Schöpfer der Sünde, da außerdem nicht einmal die Thatsünde die Natur der Seele in dem Sünder alterirt. Aber es bleibt nach dem sündigen Act ein Zustand der Sünde in der Seele zurück, insofern der, welcher durch die Sünde sich von Gott abgewendet hat, als von Gott abgewendet, Gottes Feind — in der Sünde lebend — erscheint, so lange er sich nicht wieder zu ihm reuevoll hinwendet, wie der, welcher einen Andern thätlich beleidigt hat, als sein Beleidiger, Feind erscheint, im Zustande der Feindschaft lebt,

---

[1] Concil. Trident. Sess. V. Can. III.: Adae peccatum origine unum, inest unicuique proprium.

[2] Die in Jesu Christo sind, sind nicht in der Verdammung. Röm. 8, 1. Concil. Trident. l. c. Can. V.: Tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet.

[3] Die Concupiscenz heißt Sünde im weiteren Sinn, „quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat." Concil. Tridentin. l. c. Augustin. Op. imperf. c. Jul. II. 226. De nupt. et concup. I. 23. 28. C. Jul. VI. 16: Concupiscentiam omni peccato carere, sed non omni malo. Vgl. Jak. 1, 14. Augustin. l. c. VI. 5. Prop. Baj. damn. Prop. 47.

so lange er sich mit ihm nicht ausgesöhnt hat. In beiden Fällen ist es ein Zustand, eine falsche Richtung, in welche der Mensch eingetreten ist, die ihn charakterisirt, aber sein Wesen nicht alterirt. Im Urzustande nun stand der Mensch nicht bloß als vernünftiges Geschöpf Gott gegenüber, das naturgemäß zu ihm, seinem Ursprunge und Ziel, hinstrebt; er war durch die Gnade in übernatürlicher Weise zu Gott hingewendet und mit ihm verbunden, sie hatte seiner Seele einen unaussprechlich hohen Adel, einen geheimnißvollen Glanz himmlischer, gottähnlicher Schönheit, seiner Erkenntniß und Liebe eine die Natur weit überragende Erhabenheit gegeben; und seine Erhebung war die Erhebung der gesammten Menschheit zum übernatürlichen Leben in Gott. Indem sich nun der erste Mensch freiwillig von Gott abkehrte, zerriß er dieses übernatürliche, wunderbare, geheimnißvolle Band der Gnade, das ihn und in ihm das Geschlecht zu Gott erhoben hatte; dieser freiwillige Verlust der Gnade, diese Verdunkelung und Befleckung der Seele, der mit der Gnade jener übernatürliche Glanz und jene gottähnliche Schönheit genommen war, die sie von ihr empfangen, in Folge dessen die Seele vor Gott mißfällig ward, begründet das Wesen der Erbsünde, jenen sündhaften Zustand [1],

[1] Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. LXXXII. Art. 1: Peccatum originale est habitus; est enim quaedam inordinata dispositio, proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur. De Rubeis, De pecc. origin. C. XLVI. n. 3: Quod in peccato originali permanenter et instar habitus est, in defectu consistit, non in aliquo pravo intellectus judicio neque in aliqua prava voluntatis conversione in bonum commutabile.

der Allen inhärirt [1]. Sie ist deßwegen nicht etwas rein Negatives, eine bloße Abwesenheit der Gnade, sie ist vielmehr eine wahre und eigentliche Beraubung (Privation) der Seele, da sie die ihr verliehene übernatürliche Würde und Tugend durch ihre eigene Schuld verlor, welche nach Gottes Rathschluß der bleibende Zustand der Menschheit sein sollte [2]. Darum ist die Erbsünde ein Tod der Seele, die durch die Gnade jenes Princip des höheren Lebens empfangen hatte, zu dem sie von Gott bestimmt war; sie ist Sünde und Strafe der Sünde zu gleicher Zeit, weil der erste Mensch freiwillig dieses Band der Gnade zerriß, das ihn in übernatürlicher Weise zu Gott hinzog [3]. Da aber die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit auch die natürlichen Vermögen der Seele erhöht und veredelt hatte, die Sinnlichkeit dem Geiste unterwarf und den Körper vor Leiden und Tod bewahrte, so trat mit dem Verlust dieser über-

---

[1] Thomas l. c. Art. 3: Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio animae in peccato originali se habet sicut quiddam materiale . . . Materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae.

[2] Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scl. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. Id. l. c. Art. 1.

[3] Mit Recht unterscheiden deßwegen die Theologen den reatus culpae, die Schuld, wodurch der Sünder vor Gott mißfällig wird, von dem reatus poenae, wodurch er der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen ist. Vgl. Concil. Trident. Sess. VI. Can. XXX. und Cap. 14. Bonaventur. in II. Distinct. XXXI. Art. 1. Die Sündenstrafen können noch bleiben, ist gleich die Schuld vergeben.

natürlichen Gaben nothwendig eine Verwundung der Natur [1], Schwächung und Verschlimmerung des ganzen Menschen ein. Und zwar ward schwächer seine Erkenntniß, indem diese, der übernatürlichen Erleuchtung baar, nun vielfacher Täuschung anheimgegeben ist, theils in Folge der Schwäche der Erkenntnißkraft selbst, theils in Folge der Einwirkungen der Phantasie und Sinnlichkeit auf die Vernunft. Es wurde schwächer der Wille, nicht als hätte er die Freiheit gänzlich verloren [2]; aber beraubt des mächtigen Beistandes der Gnade, neigt er nun eher und leichter zum Bösen hin [3]. Und die Sinnlichkeit, die nicht mehr der Vernunft unterworfen ist, strebt nun in ungeordneter Weise nach dem Ihrigen hin. Da endlich nur die Gnade es war, die den Leib vor Krankheit und Tod bewahrte, so ist jetzt der Mensch den Schmerzen des Lebens und dem Tode anheimgefallen.

Wir sehen, innerlich und wesenhaft ist die menschliche Natur durch die Sünde Adams nicht alterirt [4]. Aber den=

---

[1] Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Thom. Aquin. l. c. Qu. LXXXV. Art. 3.

[2] Libertas periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Augustin. Contr. Epist. Pelag. I. 2.

[3] Ex eo defectu cognitionis in intellectu oritur habilitas ejus ad errandum et ex defectu rectitudinis in appetitu oritur ejusdem habilitas ad inordinate concupiscendum et ex defectu rectitudinis in voluntate oritur pronitas voluntatis ad pravos consensus. De Rubeis l. c.

[4] Bellarm. De gratia primi hominis I. 5: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam distat spoliatus a nudo. Cf. Dominic. Soto, De natur. et gratia I. 9: Illud (peccatum originale) primum fuit, cui posita fuit poena communis, scl. ut genus nostrum in

noch ist der Fall des ersten Menschen ein unermeßbar tiefer, ein „Geheimniß der Bosheit", er ist gefallen tiefer als der Fall des Königs ist, der zum Bettler geworden, so tief als die Gnade steht über der Natur, das höhere Leben in Gott und mit Gott über dem bloß natürlichen Leben auch der höchsten Creatur. Seine Sünde ist die Zerstörung des Tempels, den Gott und sein Geist sich in der Seele errichtet, sie zerbricht das Ebenbild Gottes, das dieser der Seele eingeprägt hatte, und zerreißt das Band der Liebe, das die Seele an Gott knüpfte wie das Kind an den Vater. Dazu kommen nun noch die äußeren Bedingungen, welche den Zustand nach dem Falle uns in einem ganz anderen Lichte betrachten lassen, als den der bloßen Natur. Das ist, wie bereits bemerkt wurde, die Herrschaft des Bösen, dem wir durch die Sünde hingegeben sind und der durch sie die Macht empfing, uns zu versuchen [1], und so tausendmal der Anstoß zur Sünde wird; das ist das Verderbniß der Welt, ihre Grundsätze, Beispiele, Anreizungen, wo die Sünde durch alle Sinne wie durch offene Thore in die Seele eindringt. Und Keiner mag dem sich ganz entziehen, denn Jeder ist der Sohn seiner Zeit, hineingetaucht in das Leben dieser Welt, das Gattungsleben der Menschheit. Das ist endlich der durch lange Gewohnheit der Sünde in Eltern und Voreltern genährte und gewaltig gesteigerte sündige Hang, den der Nachkomme mit seiner leiblichen Organisation als das traurige Erbe seiner Väter empfängt [2].

---

suam puram naturam recideret. Cf. Thom. Aquin. l. c. Art. 2 ad 2: Unus habitus non potest inclinare per se et directe ad contraria sed indirecte et per accidens, scl. per remotionem prohibentis, sicut soluta harmonia corporis mixti elementa tendunt in loca contraria.

[1] 1 Petr. 5, 8. 2 Cor. 11, 12. Matth. 13, 19. Luk. 22, 31.

[2] Cf. Suarez, Disp. theol. T. VI. P. I. Proleg. IV. Cap. 9.

In den Nachkommen Adams ist die Sünde ein Zustand, nicht ein Act; darum hat der Sohn Adams diese nicht zu bereuen, noch Buße dafür zu thun [1]; aber dieser ist herbeigeführt durch einen sündhaften Act, die Thatsünde Adams. Er ist der Repräsentant in Bezug auf des Menschen übernatürliche Gnadenstellung; was er freiwillig verlor, hat er als Gattungsmensch verloren, und weil Jeder Glied der Gattung ist, so hat er Theil an der Sünde der Gattung. Der organische Verband des Einzelnen mit dem Geschlechte läßt ihn Theil nehmen an der Sünde des Geschlechts und seines Repräsentanten, Adams [2]. Wird demnach zur persönlichen Sünde der persönliche freie Wille gefordert, so gehört zur Sünde des Geschlechts der Wille des Stammvaters und Repräsentanten des Geschlechts, Adams; es ist eine Schuld des Geschlechtes, contrahirt durch die sündige That des Hauptes des Geschlechtes [3]. Darum sagen wir von jedem Neugeborenen: Er ist geboren in der Erbsünde, nicht aber er thut die Erbsünde. Diese ist darum geringer als die läßliche Sünde, weil sie weniger freiwillig ist; sie ist größer als diese wegen des Verlustes der Gnade [4]. Darum ist auch die

---

[1] Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII. (d. 7 Dec. 1690): Homo debet agere tota vita poenitentiam pro peccato originali. Reue und Buße traf Adam, der actuell gesündigt hatte, um der positiven Strafe der Verdammniß zu entgehen. „In retractatione vero Adam non jam gessit munus capitis, quippe eam dignitatem peccando amisit.“ Salmanticens. Tom. IV. Tract. XIII. Disp. XIV. Dub. 3. § 7. n. 93. Cf. Thom. Aquin. in Ep. ad Rom. Cap. V. Lect. 3.

[2] Propp. Baj. damn. Prop. 47: Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

[3] Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXX. Qu. 1. Art. 2.

[4] Id. De Malo Qu. V. Art. 1.

Erbsünde rücksichtlich ihres Ursprungs eine [1] in Allen; denn sie ist die Sünde des Geschlechtes durch das Haupt des Geschlechts.

Warum aber war Adam Repräsentant des Geschlechts, so daß Gott an seinen Willen das Geschick Aller band?

Wenn, wie früher bereits nachgewiesen wurde, alle Menschen von Einem abstammen, so ist das ganze Geschlecht in diesem seinem Haupte und Stammvater sowohl ideal als real beschlossen; seine Entscheidung darum für oder gegen Gott, und sein übernatürliches Reich war demnach nicht bloß die That eines Individuums, eines Menschen, sondern des Geschlechts, des Menschen. Das ganze Geschlecht ist nichts anderes als die in die Vielheit auseinander gegangene Einheit des ersten Menschen, und der erste Mensch nichts anderes als die noch in der Einheit beschlossene Vielheit aller Derjenigen, die aus ihm hervorgehen. Wir Alle waren jener Eine, wie Augustinus [2] sich ausdrückt, und der Eine war implicite Alle; er war der universale Mensch, seine That trug demnach einen universalen Charakter. Wird gleich die Seele von Gott geschaffen, so fällt doch der Act der Seelenschöpfung zusammen mit der leiblichen Zeugung, Leib und Seele constituiren nur Eine Natur, die Natur des Menschen. Der Mensch wird vom Menschen geboren; dieser Satz ist so wahr, wie es wahr ist, daß der, der seinen Leib tödtet, eben einen Menschen getödtet hat. Es ist ein großer Organismus, eine Natureinheit bei individueller Geschiedenheit. Nicht für sich allein besaß Adam das göttliche Ebenbild; in und mit ihm hatte es das Geschlecht überkommen, hat es das Geschlecht verloren. Diese eine mit der Sünde des Abfalles behaftete Menschennatur aber ist Allen gemeinsam, jeder Einzelne, weil Glied dieser Naturgemeinschaft,

---

[1] Origine unum est. Conc. Trident. l. c. Can. III.

[2] Omnes ille unus fuerunt. De nupt. et concupisc. II. 5.

participirt daher an dieser Gemeinschaft der Schuld. So bildet die organische Einheit des Geschlechts unter seinem Haupte Adam das Substrat für diese Reversibilität der Sünde des Hauptes. Bei reinen Geistern dagegen konnte dieser sündige Zustand sich nicht vererben, weil hier nur Persönliches erscheint, kein Naturverband durch die Fortpflanzung und Begattung, in der nicht so fast der Einzelne als die Gattung wirksam ist. Im Menschen dagegen, als der Synthese von Geist und Natur, sind beide Momente, persönliches und Natur- (Gattungs-) Leben zu lebendiger Einheit verbunden; der freie persönliche Geist participirt am Leben des Geschlechts, das Geschlecht wirkt bestimmend ein auf den Geist, Vererbliches wird persönlich und Persönliches vererblich.

Auf diesem Doppelcharakter der Menschen ruht das Gesetz der Solidarität [1]; es hat seine Geltung schon bei Körperschaften, die eine bloß moralische Einheit bilden; noch mehr aber muß es hervortreten, wenn nicht bloß die Gemeinschaft des Rechtes und der Interessen, wie im Staate, sondern das Band des einen gemeinsamen Blutes und der Natur sich um Alle schlingt. Am meisten aber muß es hervortreten in dem, der das Haupt des Geschlechtes ist und in sich die ganze Menschheit trägt. Die Ordnung der Gnade aber schließt sich überall an an die Ordnung der Natur. Nicht bloß als Einzelne, in sich fertige und abgeschlossene Monaden stehen wir da in unserer natürlichen Entwicklung, sondern als Söhne und Glieder der Menschheit, des großen

[1] In der antiken Welt war es weit über das Maß hinausgetrieben. Der Staat ist dem Hellenen Alles, das Individuum geht unter in dem Staatszwecke. Platon bildete diesen Grundgedanken weiter aus: er zerreißt das Band der Familie, verbannt die Poesie, ertödtet alle Freiheit und ächte Menschlichkeit, opfert die individuellen Bestrebungen vollständig dem Ganzen.

Leibes des Geschlechtes. So sind wir auch als großes, einheitliches Ganze, als der Organismus der Menschheit, von der Gnade aufgenommen und zum Reiche Gottes bestimmt — der Leib Adams wird zum Leibe Christi, der Kirche, der erlösten Menschheit. Die Gemeinschaft der Natur ist das erklärende Princip in der Cultur- und Völkergeschichte. Die organische Einheit der Gnade, des Verdienstes und Gebetes, nicht gehemmt von den Schranken des Raumes und der Zeit, bildet den tiefen Grund in der Offenbarungsgeschichte.

Die natürliche Gottesebenbildlichkeit nun konnte Adam, der Gattungsmensch, nicht verlieren, weder für sich noch für sein Geschlecht, weil, was zur Natur als solcher gehört, nicht verloren werden kann. Aber er verlor die ihm, und in ihm dem Geschlechte gewordene Gnadenstellung, für sich wie für das Geschlecht. Er konnte sie verlieren, weil sie zum Wesen des Menschen nicht gehört, sondern ein freiwilliges Geschenk seines Schöpfers und Heiligers war [1]. Und Gott konnte diesen Verlust, d. i. die Erbsünde zulassen, weil das Wesen der Gnade eben die Gnade ist, die der Mensch weder als eine nothwendige Forderung seiner Natur beanspruchen, noch von Gottes Weisheit und Gerechtigkeit verlangen konnte [2].

---

[1] Nec cogitandum est, ut quidam effingunt, pactum intercessisse inter Deum et Adam... Quid Deus opus habebat Adae consensu? Dominic. Soto l. c. c. 9.

[2] Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere opera meritoria... Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae pertinent ad humanam naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturae obligatur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae

So löst sich uns in einfachster Weise die Einwendung der Pelagianer [1]: Der Vater sündigte nicht in der Zeugung, Gott sündigt nicht, wenn er die Seele schafft, der Neugeborene sündigt nicht, wenn er zur Welt kommt — durch welche Ritze ist demnach die Sünde in die Menschen gekommen? Der sündige Zustand des Geschlechts ist ein wirklicher, aber keine positive Qualität, die Sünde deßwegen kein Wesen, das in den Menschen zu kommen hat; sie ist vielmehr in ihm, wie die Armuth nach der Beraubung, die Finsterniß nach dem Untergang der Sonne, der Tod nach dem Hinschwinden der Lebenskraft. Was unsere Armuth bereichert, was das Dunkel der Seele erleuchtet, was dem Leibe die Unsterblichkeit gegeben, das war eben die Gnade.

„Weil die Natur", sagt der hl. Thomas [2], „indem sie abfiel von dem, was aus Gnaden ihr war verliehen worden, das nicht bewirken kann, was über die Natur hinaus ihr war beschieden worden, da nichts über seine Sphäre hinaus wirkt, so folgt, daß der, welcher erzeugt wird von Jenem, der eine mit solchem Defect behaftete Natur hat, sie eben auch mit diesem Defect von ihm empfängt. Das Moment der Schuld aber liegt darin, daß diese ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die aus freier Gnade Adam gegeben war, ihm

---

quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito; sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. II. Qu. CXI. Art. 1. Ista poena non est nisi subtractio eorum, quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda. Id. Compend. theol. C. CXCV.

[1] Cf. Bellarm. l. c. C. 10. Augustin. Epist. CXC.

[2] In II. Sent. Distinct. XXXI. Art. 1.

nicht als persönliches Geschenk, sondern als Repräsentant der Menschheit gegeben war, damit Alle mit der Natur zugleich die Gnade von ihm empfingen. Es stand deßwegen in der Macht der Natur (des Repräsentanten der Natur), daß diese Gerechtigkeit immer ihr gewahrt bliebe. Aber es geschah durch den Willen der Person, in dieser Natur existirend, daß sie verloren wurde; und deßwegen trägt dieser Defect in seinem Verhältniß zur Natur den Charakter der Schuld in Allen, welche dieselbe Natur haben, die sie empfangen von der sündigen Person." „Man kann eben", bemerkt er anderswo [1], „einen Menschen unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachten, einmal, insofern er Einzelpersönlichkeit ist, und sodann als Glied eines Ganzen... So ist die Gesammtheit der Menschen, die alle von dem gemeinsamen Stammvater die menschliche Natur empfangen, wie der Leib eines Menschen zu betrachten. Nehmen wir nun den Menschen, der diesen Defect durch seine Geburt überkommen hat, als Einzelpersönlichkeit, so findet sich in ihm nicht der Charakter der Schuld, denn diese fordert die freie Entscheidung. Betrachten wir ihn dagegen in seiner Beziehung zum Ganzen, als Glied der ganzen menschlichen Natur, die von Adam stammt, insofern alle Menschen nur ein Mensch sind, so trägt dieser Defect den Charakter der Schuld wegen der Freiwilligkeit des Princips, nämlich der Thatsünde Adams."

Es ist demnach die Erbsünde eine wahre und wirkliche Schuld, aber eine Schuld des Geschlechts, nicht der Person, contrahirt durch den Willen des Hauptes, Princips und naturgemäßen Repräsentanten des Geschlechts. Von Gott wird die Seele gut geschaffen, d. h. mit allen natürlichen Vermögen, an welche die Gnade anknüpfen sollte; ihre Verbindung jedoch mit dem Geschlechte, das der Gnade sich ver-

[1] De Malo Qu. IV. Art. 1.

lustig gemacht hat, ist der Grund, warum sie diese Gnade, diese übernatürliche Gerechtigkeit und Schönheit entbehrt [1]. Eben deßwegen aber, weil das Wesen der Erbsünde nicht in einer positiven Verkehrtheit des Willens, einem Widerstreben desselben Gott gegenüber besteht, wird der Unmündige, welcher ohne Taufe stirbt, an der Anschauung Gottes zwar keinen Antheil haben, wozu die Gnade allein das Anrecht gewährt; aber er wird auch nicht positive Strafe erdulden, die nur der positiven Verkehrung des Willens, der Thatsünde, gebührt [2]; nach der wahrscheinlicheren Meinung wird ihm vielmehr eine natürliche Glückseligkeit zu Theil, wie sie seinen angeschaffenen natürlichen Vermögen entspricht, ohne Schmerz und Trauer über die Entbehrung der Anschauung Gottes, welche die Creatur nicht ahnt und von welcher nur der Glaube und die Gnade uns Kunde bringen [3]. „Sie werden" spricht Gregor von Nazianz [4] von den ungetauften Kindern, „die himmlische Glorie nicht erben,

---

[1] Cf. Bonavent. in II. Sentent. Dist. XXXII. Art. 3.

[2] Infantes aversi sunt a Deo habitualiter, non autem secundum actum, cum peccatum eorum non sit actuale. Gr. Martinez I. II. Tom. II. Qu. LXXXIII. Art. 4. Dub. 2. Cf. Prop. XLVII. Baj. Prop. XIX. damn. ab Alex. VIII.

[3] Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo conjunguntur per participationem naturalium bonorum, ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. Thom. Aquin. in II. Sentent. Distinct. XXXIII. Qu. II. Art. 2. Carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Id. De Malo Qu. V. Art. 3. Cf. Prop. XXV. Synod. Pistor.

[4] Orat. XL. in S. Baptism. Das Concil von Florenz (In decr. Union.) sagt von den Seelen der in der Erbsünde Gestorbenen, sie seien „poenis disparibus puniendas" (im Unterschiede zu den Strafen der Erwachsenen).

aber ebenso wenig von Gott dem gerechten Richter gezüchtiget werden. ..Denn wenn auch Einer die Züchtigung nicht verdient, so folgt hieraus keineswegs, daß er Ehre verdient, und wer die Ehre nicht verdient hat, verdient deßwegen noch nicht auch alsobald die Züchtigung."

Haben wir nun Alles erklärt? Wir glauben kaum; denn das Dogma von der Erbsünde ist ein Mysterium, das in den Tiefen der Rathschlüsse Gottes, in den Geheimnissen des Menschenlebens, seines Ursprunges und seines Zieles ruht. Wir waren bemüht, nach manchen Richtungen hin ihm ein Verständniß abzugewinnen; aber seines geheimnißvollen, übernatürlichen Charakters werden wir es nicht zu entkleiden vermögen [1]. Ist ja doch das Böse und die Sünde schon vom rein natürlichen Standpunkt aus betrachtet ein Geheimniß; es ist in der Welt, ohne daß wir seinen Grund erkennen. Ja, das ist eben das Wesen des Bösen, daß es das Vernunftlose, Unnatürliche [2] ist; es hat keinen Grund [3]. Das aber ist uns klar geworden: Es ist dieses Mysterium ein bedeutsamer Fingerzeig, der uns ein Verständniß andeutet der Welt um uns her, der Geschichte vor uns, so vieler fast unerklärbarer Erscheinungen des Lebens und unserer selbst.

Dürfen wir aber Gott anklagen, daß er die Sünde zuließ und ihren Uebergang auf das ganze Geschlecht? Das Gesetz der Solidarität ruht in dem Wesen der Menschheit

---

[1] Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Augustin. De morib. Eccles. c. 22.

[2] Nic. Cusan. Excitat. V. p. 481: Peccare est venire contra rationem. Thom. Aquin. I. II. Qu. LXXI. Art. 2: Vitium in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

[3] Augustin. Civ. Dei XII. 7. 9: Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras.

selbst als organischer Einheit; nicht die physische Unterlage der Erbsünde sollte es werden, sondern die Bedingung, durch welche die ewigen Gedanken Gottes, die Plane seiner Liebe, Weisheit und Macht an dem Menschen sich realisiren sollten, der Weg, auf dem die Gnade, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, Liebe, Freude und Leben übergehen sollte von dem Einen auf Alle. Der erste Mensch zerstörte Gottes Reich, das von ihm ausgehend sich aufbauen sollte; durch ihn ist, was das Medium des Heiles war, die Wurzel der Armuth, Ohnmacht und des Todes geworden für Alle.

Aber Gottes Erbarmen ist nicht zu Ende. Zum zweiten Male sollte auf dem Wege der Geschlechtseinheit das Heil kommen; der Reversibilität der Schuld entspricht eine Reversibilität der Gnade und des Verdienstes, das Gesetz der Solidarität ward die Basis der Erlösung durch Jesus Christus, den zweiten Adam, den Erstgeborenen und das Haupt des neuen Geschlechts, welcher der Erlöser ist nicht bloß von der einen Sünde, sondern von Millionen Sünden, von den Sünden der ganzen Welt, der Erlöser eines Jeden von seinen unzähligen persönlichen Sünden, für die er die ganze Verantwortung trägt und die ganze volle Strafe der Seele und des Leibes schuldet. Denn „nicht wie durch Einen die Sünde, so auch die Gabe, denn das Gericht wegen Eines zur Verdammung, aber die Gnade aus vielen Vergehen zur Rechtfertigung." So können wir denn aus voller Ueberzeugung nachsprechen, was freudig die Kirche ausruft mit Augustinus: O felix culpa, quae tantum ac talem meruit habere redemptorem!

Achter Vortrag.

Die Menschwerdung des Sohnes.

Christus und das Christenthum. — Die kirchlichen Bekenntnisse. — Nähere dogmatische Bestimmungen. — Doketismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Monotheletismus, Adoptianismus. — Consequenzen des Dogma's. — Tiefster Grund des Mysteriums. — Einsprache des alten und neuen Nestorianismus. — Lösung. — Analogien für das Geheimniß. — Das Symbolum des Athanasius und Augustinus. — Die Incarnation das Werk der Liebe und Gottes würdig. — In ihr die Lösung des religiösen Problems. — Pantheistische Verflüchtigung des Geheimnisses. — Die Incarnation das Geheimniß der Erlösung und Weltvollendung. — In Christus Gottes höchste Verherrlichung. — Christus das Haupt der Menschheit. — Incarnation und Humanität. — Christus das Haupt der Engel. — Christus das Haupt der gesammten Schöpfung. — Bemerkungen.

Das Christenthum ist die Lehre von Gott und seinem Wesen, vom Menschen und seiner Bestimmung. Das Heidenthum hatte sie ersehnt, das Judenthum vorbereitet, aber erst in Christus ist sie in ihrer ganzen Reinheit, Heiligkeit, Erhabenheit der Welt offenbar worden. Wie ein System von Lehren, so und noch mehr ist das Christenthum eine Reihe von Thaten, alle aber concentriren sie sich um einen Mittelpunkt, eine große, universale That — die Erscheinung Jesu Christi in der Geschichte, die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleische. Das Wesen der christlichen Religion ist Jesus Christus, das Christenthum nichts anderes als die Lehre von Christi Person und Werk. So ist es vor Allem

eine That, und zwar eine That von unermeßlicher Bedeutung, die ihre Wurzeln hat in einer Vergangenheit von viertausend Jahren, wie im Herzen eines jeden Menschen. Mit ihm ist ein neues Princip des Lebens hereingetreten in diese Welt, sein Leben ist der Lebensquell der Welt geworden. Alle Läuterung und Reinigung, alle Erleuchtung und Versöhnung geht aus von ihm; und was da immer glaubt und hofft und liebt im Himmel und auf Erden, das blickt auf ihn als seinen Urheber und Vollender, was da streitet und kämpft, das schöpft aus ihm Kraft und Stärkung, was im Leiden sich verklärt, das empfängt von ihm Muth und Trost, und was da immer auf Erden sich heiligt und vollendet, das wird dieß nur kraft seiner mystischen Einheit mit ihm, dem göttlichen Rebstock, der sein Leben dem Rebzweig mittheilt, der als Haupt über die Glieder die Fülle jener Wahrheit und göttlichen Schönheit ausgießt [1], die er selbst beim Vater hatte vom Anfange.

So ist er uns geworden Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung [2].

Das Alles aber ist uns Jesus nur, weil er ist der Christ, der Gesalbte durch die wesenhafte Einheit mit Gott dem Vater und dem Geiste [3], das Wort, das von Ewigkeit im Schooße des Vaters weilend Fleisch geworden ist und sich hineingesenkt hat in die Menschheit, Knechtsgestalt angenommen und als Mensch unter Menschen gewandelt. Wohl ist der Gottmensch ein Geheimniß, unausdenkbar und unaussprechlich; er ist die Summe aller Geheimnisse, in welchem das geheimnißvolle Leben des dreieinigen Gottes und das

[1] Concil. Trident. Sess. VI. Cap. XVI. De Justific.

[2] 1 Cor. 1, 30. Cf. Conc. Trident. Sess. V. Can. III. Qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio, redemptio.

[3] Gregor. Naz. Orat. V. XXX. Iren. adv. Haeres. III. 20.

Geheimniß der menschlichen Bestimmung und des Falles sich zu einem neuen, höchsten, centralen Mysterium zusammenschließen, dem Alpha und Omega unseres Glaubens, Anfang und Ende alles höheren Lebens. Das Unendliche im Endlichen, die Allmacht in der Ohnmacht, die Reichthümer des Himmels in der Armuth der Krippe, die Weisheit des Ewigen in dem unmündigen Kinde, die Stärke in der Schwäche, das Leben im Tode — Gott Mensch, ohne aufzuhören, der ewige Gott zu sein, der Mensch Gott, ohne aufzuhören, wahrhaftiger Mensch zu sein; ein Gott, der geboren wird, leidet und stirbt, weil er zugleich Mensch ist im wahrsten und vollsten Sinne, ein Mensch allmächtig, der Todte erweckt und zur Rechten des Vaters sitzet, weil er zugleich Gott ist! So ist der Gottmensch ein Wunder, das nicht nur hinausragt über die Ordnung der Natur und Alles, was in der Sphäre des Universums uns bekannt ist; er ist das höchste Wunder, das Wunder schlechthin. Denn in Christo ist die Einheit des Menschen mit Gott nicht bloß erhaben über die dem Geschöpfe natürliche Gemeinschaft mit seinem Ursprunge und Ziele, sie ist unendlich erhaben auch über jene zweite höhere und übernatürliche Gemeinschaft, welche, wie wir früher gesehen, uns die Gnade gewährt. Denn die Menschheit [1] Jesu Christi empfängt nicht bloß Antheil an Gottes seligem Leben, wird nicht bloß vergöttlicht durch das Band der gnädigen Liebe Gottes, der sie zu sich hinaufzieht, und ihr mittheilt, was er selbst besitzt; sie wird vielmehr Gott selbst, Eins mit ihm durch die Einheit der Person, welche sie aufnimmt und ohne Vermischung der Naturen unlösbar und wesenhaft sich verbindet [2]. Hier einen sich die

---

[1] Cf. Prop. LXII. Synod. Pistor.

[2] Ἕνωσις φυσική, οὐσιωδής, ὑποστατική. Cf. Petav. Theol. Dogm. De Incarn. III. 4.

äußersten Grenzen alles dessen, was da ist, der höchste, absolute Geist mit dem Gebilde aus Lehm; was am weitesten auseinander liegt, ist hier zur wahrhaftigen, innigsten und persönlichen Gemeinschaft verbunden.

Ein Gottmensch, geboren aus der jungfräulichen Mutter, das ist der Vernunft „eine harte Rede.“ Wohl war auch dem Heidenthume die Erscheinung der Gottheit in Menschengestalt nicht fremd, stellt es uns doch eine ganze Welt von Göttern im Bilde der Sterblichen vor Augen; aber es war nicht ein Gott, der Mensch wird, es war vielmehr der Mensch, der ein Gott wird, die Apotheose des Menschen, die Vergöttlichung alles Menschlichen. Darum mußte der Gottmensch, der als der alleinige Gott, als die persönliche Erscheinung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden erschien, der, wenn er gleich den Tod des Sklaven stirbt, doch den ganzen Zauber des zur Gottheit erhobenen sinnlichen Lebens bricht, ihnen eine „Thorheit“ dünken, wie seine Niedrigkeit dem in fleischlicher Messiashoffnung befangenen Juden ein „Aergerniß“ war [1].

---

[1] Einem Einzigen zu gefallen,
Mußte diese schöne Götterwelt vergehen —

sagte Schiller in jener früheren Periode, in welcher er die „Götter Griechenlands“ dichtete. Und neuestens singt R. Prutz (Deutsch. Museum 1862, S. 687):

Nur mir kein Kreuz auf's Grab gesetzt,
Sei's Holz, sei's Eisen oder Stein!
Stets hat die Seele mir verletzt
Das Marterholz voll Blut und Pein;
Daß eine Welt so gottbeseelt,
So voller Wonne um und um (!),
Zu ihres Glaubens Symbolum
Sich einen Galgen hat erwählt.
— — — —

Aber auch Viele, welche das Evangelium angenommen, waren nicht kräftig genug, dieses vollständig und ganz aufzunehmen; sie theilten Christum [1], indem sie entweder seine göttliche Natur läugneten, und in ihm nur die Blüthe des Judenthums, einen höchst vollendeten, den gottbegabtesten Menschen und größten Propheten erblickten [2] — Ebionitismus — oder indem sie mit Anerkennung seiner Gottheit ihm nur einen Scheinleib zuschrieben [3] — Doketismus. So war das Aergerniß allerdings hinweggenommen, das die Erscheinung Gottes in Knechtsgestalt ihnen bot, welche mit einem Male und für immer die Ideale der Juden von einem irdischen Gottesreiche zerstörte. So erschien die Thorheit des Kreuzes nicht mehr, wie dem Heiden jene Lehre dünkte, die in dem den Sklaventod Gestorbenen den ewigen Gott selbst anbetete; aber auch das Geheimniß selbst und mit ihm Kern und Wesen des Christenthums war aufgehoben, dieses selbst auf das Stadium des Judenthums und Heidenthums mit seinen mythischen Göttererscheinungen und vielfachen, weil wesenlosen Incarnationen zurückgedrängt [4].

D'rum nicht das Kreuz mir auf das Haupt!
Pflanzt Rosen um das Grab herum;
Die Rose sei das Symbolum,
D'ran eine neue Menschheit glaubt.

[1] 1 Joh. 4, 2. 3.

[2] „Bei einer nicht unansehnlichen Menge Judenchristen erhielt das äußerliche mosaische Moment ihrer syncretistischen Verunstaltung ein so großes Uebergewicht über das ideale christliche, daß sie auch in Christus nur noch die Aeußerlichkeit, nur noch einen Menschen auffassen konnten, und das Höhere in ihm, seine Gottheit, gänzlich verkannten." Möhler, Patrologie S. 111.

[3] 1 Joh. 4, 2. Ignat. ad Trall. 9. 10. Polycarp. ad Philipp. 7.

[4] Ebionitismus und Doketismus (Gnosticismus) bezeichnen deßwegen die bleibenden Grundformen aller späteren häretischen Gegen-

Aber gerade aus diesem Widerstreit der Häresien, von denen beiderseitig nur ein Bruchtheil der Wahrheit festgehalten wird, ergibt sich uns die katholische Lehre von Jesus Christus, der da ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Indem sie sich gegenseitig anklagen, beweisen sie, daß ihnen beiden ein wesentlicher Bestandtheil des Glaubens verloren gegangen, beweisen sie zugleich, daß die Kirche, die sie aus ihrem Schooße stieß, beides, das Göttliche wie das Menschliche, in untrennbarer Einheit immer festgehalten hatte. Sie wies einen Arius zurück, der die Gottheit des Logos läugnete, wie nicht minder einen Apollinaris, der die menschliche Seele Christi daran gab; einen Nestorius, der eine Zweiheit der Personen lehrte, wie einen Eutyches, der die Naturen der Gottheit und Menschheit zu einer verschmolz; die Monotheleten, welche den menschlichen Willen des Gottmenschen läugneten, wie die Adoptianer, welche den Menschen Christus nicht als Gottes wirklichen Sohn erkannten. Und nur so ist er unser Erlöser. Denn ein Gott, der nicht Mensch geworden und in Allem erprobt ward, so daß er Mitleid hat mit unserer Schwäche, erdrückt unsern Geist durch seine Majestät; ein Mensch, der nicht Gott ist, vermag uns nicht zu retten. Ein Gott, der nicht Mensch ist, erschreckt uns, vermag nicht für uns und an unserer Statt die Todesschuld zu übernehmen und auszutilgen; ein Mensch, der nicht Gott ist, vermag uns nicht über uns selbst zu erheben. Ein Gott, der nicht Mensch ist, ist nicht unser Fleisch und Blut, hat keine Blutsfreundschaft mit uns, diesen zartesten Trost für

---

sätze, in denen die Idee des Gottmenschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt; sie finden ihr Gegenbild in der rationalistischen Exegese mit ihrem Accommodationssystem und ihrer natürlichen Wundererklärung wie in der pantheistisch-speculativen Ausdeutung des christlichen Dogma's mit ihrer Mythenhypothese und sog. höheren Kritik.

jedes menschliche Herz; ein Mensch, der nicht Gott ist, hat keine weltüberwindende Macht. „Der Mensch", sagt Athanasius, „mit einem Geschöpfe vereinigt, würde nicht vergottet sein, wäre nicht der Sohn wahrhaftig Gott; und der Mensch würde nicht vor den Vater hintreten können, wenn es nicht wesentlich und wahrhaftig sein Wort wäre, welches die Leiblichkeit angenommen hat. Und von der Sünde und dem Fluche wären wir nicht frei, hätte das Wort nicht wesentlich menschliches Fleisch angenommen; denn wir stünden ja mit dem, was uns fremd ist, in keiner Gemeinschaft. Darum ist die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen geschehen, damit sie den, welcher seinem Wesen nach Mensch ist, mit demjenigen vereine, welcher seinem Wesen nach der Gottheit angehört, damit so des Menschen Heil und Vergottung unerschütterlich würde" [1]. Nur im Gottmenschen ist Trost, ist Friede, ist Heil. Nur wer beides in sich trägt, die Gottheit und die Menschheit, ist unser Mittler — der Gottmensch Jesus Christus [2].

Unsere nächste Aufgabe ist es nun, das Dogma von der Menschwerdung auf Grund der klaren, jeden Irrthum abweisenden, scharf abgegrenzten Bestimmungen der Kirche darzulegen.

„Ich glaube an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben." So lautet das kürzeste Bekenntniß des christlichen Glaubens [3]. „In

---

[1] Athanas. C. Arian. II. 70. IV. 6.

[2] Cf. Augustin. Confess. 42. Athanas. C. Arian. II. III. Iren. C. Haer. IV. 33. III. 18. Tertullian. Adv. Marcion. III. 8. Cyrill. Alex. De rect. fid. I. 9. Cf. Theodoret. Eranist. II.

[3] Cf. Iren. I. 10. Tertullian. Adv. Prax. c. 2.

diesen wenigen Sätzen", bemerkt der hl. Leo, „sind alle Kunstgriffe der Häresie vernichtet." Ausführlicher stellt das Geheimniß der Menschwerdung das Athanasianische Glaubensbekenntniß also dar:

„Es ist nothwendig zur ewigen Seligkeit, daß man auch treu an die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi glaube. Der wahre Glaube besteht aber darin, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist er aus der Substanz des Vaters vor aller Zeit gezeugt, als Mensch ist er aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und menschlichem Fleische. Der Gottheit nach ist er gleich dem Vater, der Menschheit nach ist er minder als der Vater. Obgleich er Gott ist und Mensch, so sind doch nicht zwei, sondern nur Ein Christus. Er ist aber Einer nicht durch Verwandlung der Gottheit in das Fleisch, sondern durch die Aufnahme der Menschheit zu Gott. Einer durchaus, nicht durch Vermischung der Substanz, sondern durch die Einheit der Person. Gleichwie nämlich die vernünftige Seele und der Leib ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch Ein Christus, der gelitten hat für unser Heil, niedergestiegen zur Hölle und am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten, aufgefahren gen Himmel, wo er sitzet zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten."

Und die Väter des Concils von Chalcedon [1] erklären:

„Uebereinstimmend mit den heiligen Vätern lehren wir allzumal von einem und demselben Herrn Jesus Christus,

[1] Eine Stadt jenseits Constantinopel am Bosporus gelegen im J. 451. Act. V.

daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe; gleichen Wesens mit dem Vater nach seiner Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach seiner Menschheit, in Allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen; vor aller Zeit seiner Gottheit nach aus dem Vater geboren, in der Fülle der Zeit aber unsertwegen und wegen unsers Heils der Menschheit nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter; einer und derselbe Christus, eingeborner Sohn Gottes und Herr, in sich vereinigend zwei Naturen und zwar so, daß keine Vermischung, keine Veränderung, Theilung oder Trennung stattgefunden, vielmehr bei der Einigung die Unterschiede der Natur beharren, jede ihre Eigenthümlichkeit bewahrt, und sie beide in einer und derselben Person sich vereinigen, in der Person des Einen Christus, des Eingeborenen, des Wortes, das Gott ist, wie uns solches die Propheten und Christus selbst gelehrt, wie die Väter es uns in ihrem Glaubensbekenntnisse überliefert haben."

In diesem Fundamentaldogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes sind demnach folgende drei Glaubenslehren ganz besonders ausgesprochen: Jesus Christus ist wahrer Gott; Jesus Christus ist wahrer Mensch; die Gottheit und Menschheit sind in Jesus Christus durch die Einheit der Person verbunden. Die Gottheit Jesu Christi im wahren, eigentlichen und vollsten Sinne, dem Ebionitismus sowohl wie den gnostischen und arianischen Secten gegenüber hatte das Bekenntniß der Kirche schon von Anfang an ausgesprochen [1]; den Glauben an seine wahre Menschheit enthalten sämmtliche Bekenntnisse in immer schärferer und be-

[1] In dem Symbol. Apostol., besonders aber im Symbol. Nicaen.-Constantinop.

stimmterer Fassung nach Maßgabe der von den verschiedensten Richtungen her auftretenden Irrlehren. Aus letzterem Satze ergeben sich folgende weitere Bestimmungen:

Christi Leib war ein wahrhaftiger, leidensfähiger, kein Scheinleib, wie die Doketen und Phantasiasten annahmen [1], seine Leiblichkeit war eine der unsern consubstantiale [2], Fleisch von unserm Fleische, eine leidensfähige und sterbliche; so war er wahrer und wirklicher Menschensohn. Christus hatte eine wahrhaftige menschliche Seele, und der Logos nahm nicht, wie Apollinaris behauptete, die Stelle der vernünftigen Seele ein [3]. Die Menschheit Christi ist eine vollkommene, sündenlose, heilige, Gott überaus wohlgefällige; sein Wille ein ächt menschlicher [4], freier, sündenloser durch seine Einheit mit dem göttlichen Willen [5].

So hat Christus eine zweifache Natur in sich vereinigt, die Gottheit und die Menschheit; doch ist es nur der Eine und derselbe, dem beide Naturen zukommen. Das Ver-

---

[1] Cf. Epist. Synod. Leonis Pap. in decr. Conc. Chalced. Symb. Tolet. I.

[2] Iren. adv. Haeres. V. 19. III. 21. Athanas. Quod. Christ. veram carn. habuerit. pass.

[3] Concil. Constantinop. I. (381). Can. I. Athanas. c. Apollin. p. 644. Tertull. De carne Chr. 20. Christus, lehrte er, hatte nur einen beseelten Leib (σῶμα und ψυχή als animalisches Lebensprincip), aber die Stelle des Geistes (νοῦς, πνεῦμα) nahm der göttliche Logos ein. Dem gegenüber erklärten die Väter: Was der Sohn Gottes nicht angenommen hat, das hat er auch nicht geheilt (τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον).

[4] Ep. Leonis M. l. c. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Concil. Lateran. (a. 649) Can. 15. 16.

[5] Conc. Chalced. l. c. Conc. Const. II. Can. 12 gegen Theodor von Mopsveste. Conc. Const. III. Act. VIII.

hältniß der beiden Naturen in Christo und die Art und Weise der Einigung der großen Gegensätze Gott und Mensch, hat die Kirche in bestimmten Formen ausgesprochen auf dem Concil von Ephesus und jenem von Chalcedon. Hier war es ihre Aufgabe, dem Unglauben gegenüber, der an diesem Mysterium rüttelte, indem er entweder die Einheit läugnete mit Hervorhebung des Unterschiedes (Nestorianismus), oder den Unterschied aufhob in ausschließlicher Betonung der Einheit (Monophysitismus), sowohl die Einheit in der Verschiedenheit, wie die Verschiedenheit in der Einheit festzuhalten und in immer schärferen Bestimmungen zu wahren. Denn nur so ist Christus der Gottmensch, der Erlöser und Versöhner. Wohl war es hier nicht ihr Ziel, das Mysterium zum speculativen Verständnisse zu erheben, sondern vor Allem seine Sicherstellung gegen Negation und Alteration.

Nach Zurückweisung nämlich des Ebionitismus, Arianismus, Doketismus und Apollinarismus standen Gottheit und Menschheit des Erlösers unerschütterlich fest, und konnten nicht mehr angetastet werden; aber nun wandte sich die Häresie gegen die geheimnißvolle Einheit beider in Christo. Diese ist nach Nestorius [1] keine wahre, eigentliche Verbindung von Gott und Mensch, sondern nur eine äußere, moralische [2], wie sie bereits in den Propheten des Alten Bundes sich gefunden, und die in Christus nur in höchst vollkommener Weise erschien; der Logos, sagte er, habe in dem Menschen Jesu gewohnt wie in seinem Tempel; die Menschheit sei

[1] Patriarch von Constantinopel und Schüler des Theodor von Mopsveste, der mit Diodor von Tarsus bereits diese Lehren verbreitet hatte.

[2] *Συναφεία* (Verknüpfung), *ἕνωσις σχετική* (Einheit der bloßen Beziehung, nicht der Person), daher waren nach ihm in Christus nicht bloß ein *ἄλλο καὶ ἄλλο* (Verschiedenheit der Natur), sondern ein *ἄλλος καὶ ἄλλος* (Verschiedenheit der Person).

Träger, Organ, Kleid der Gottheit, die Mutter Jesu darum nicht Gottesgebärerin, sondern nur Christusgebärerin, da sie ja nicht den Logos, sondern eine bloß menschliche Person geboren habe.

Wir sehen, der Nestorianismus ist nichts anderes als eine neue, geistreichere Wendung des Ebionitismus [1]. Er lehrt nur eine Inhabitation, wie dieser, keine Incarnation. Die menschliche Natur Christi subsistirt selbstständig vor und außer ihrer Vereinigung mit dem Logos. Dem trat Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, entgegen, welcher in seinen zwölf von der Kirche adoptirten Anathematismen die wirkliche, persönliche Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus [2] verkündete. Diese Einheit ist die innigste und vollkommenste, die Einheit zweier Naturen in der Person des Logos, welcher das Subject, der Träger der göttlichen wie menschlichen Thätigkeiten ist. Auch hier bildete, wie ehedem das „ὁμοούσιος" gegenüber den Arianern die Bezeichnung Maria's als „θεοτόκος" den Eckstein, an welchem alle Schlangenzüge der Häresie scheiterten, den Grundstein des wahren Glaubens an die Person und das Werk des Erlösers. Denn existirt der Mensch Christus nicht für sich, sondern nur in und durch den Logos, ist der „Emmanuel Jesus wahrer Gott", dann „ist die hl. Jungfrau Gottesmutter", weil sie in ihrem Schooße fleischlich das fleischgewordene Wort geboren hat [3], und nicht einen bloßen Men-

---

[1] In der That schreiben sich die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa jüdische Abstammung zu. „Auf den alten judaisirenden Stamm scheint hier der Nestorianismus als ein homogenes Reis mit besonderem Erfolge sich gepfropft zu haben." Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II. S. 87.

[2] Σύνοδος oder ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, φυσική. Die Menschheit Christi ist deßwegen ἰδία τοῦ λόγου.

[3] Anathem. I. Cyrill. Alex. Concil. Ephesin. (431).

schen, dem sich später die Gottheit einte. So allein kam das Mysterium der Incarnation der rationalistischen Halbheit des Nestorius gegenüber zu seiner vollen begrifflichen Darstellung; die untheilbare Einheit des Gottmenschen war festgestellt.

Aber nach einer anderen Seite hin rang nun der Irrthum um Geltung; die extreme Richtung des Nestorius rief ein anderes Extrem hervor in Eutyches, welcher die Einheit der Person in Christus bei Verschiedenheit der Naturen bis zur Einheit der Natur überspannte; eine Verwandlung der Menschheit in die Gottheit, oder eine Vermischung beider zu einer gottmenschlichen Substanz war es, was er lehrte (Monophysitismus). Wie im Nestorianismus die ebionitische, so taucht hier der Irrthum der Doketen in neuem Gewande wieder auf. Aber die Synode von Chalcedon bekannte „Einen und denselben Christus, den Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen, unvermischt, unverwandelt [1], ungesondert und ungetrennt [2], so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person zusammengeht; nicht einen in zwei Personen Zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, Gott das Wort, den Herrn Jesus Christus."

Wie nach den Kämpfen um das Geheimniß der Trinität,

---

[1] Concil. Chalced. (451) Act. V. ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως gegen Eutyches.

[2] ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegen Nestorius. Cf. Leo M. ep. c c. 5: Catholica ecclesia hac fide vivit, ut in Jesu Christo nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas. . . Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse.

welche Jahrhunderte hindurch die Kirche erschütterten, das kirchliche Bewußtsein in der Formel: „Drei Personen in einer Wesenheit" zusammengefaßt und zum Abschlusse gebracht ward, so bezeichnet die Bestimmung: „Zwei Naturen in Einer Person" den wesentlichen Inhalt des Geheimnisses der Christologie [1]. So wurde denn auch von dieser Bestimmung aus ein wiederholtes Hervortreten des Monophysitismus in der verfeinerten Form des Monotheletismus, der Behauptung, Christus habe nur Einen Willen gehabt, überwunden, und die Erklärung eines zweifachen Willens, entsprechend der Zweiheit der Natur, wie sie auf der sechsten allgemeinen Synode gegeben wurde [2], war nur die einfache Consequenz der zu Chalcedon ausgesprochenen Lehre, während der Adoptianismus, dieser letzte Ausläufer des Nestorianismus, die Behauptung, Christus der Mensch sei nur im uneigentlichen Sinne Gottes Sohn, von der Synode zu Frankfurt [3] zurückgewiesen ward.

Aus diesem Dogma von der Einheit der Person bei Geschiedenheit der Naturen in Christo ergeben sich schließlich folgende Sätze:

1) Weil die göttliche und menschliche Natur in Christus zur Einheit der Person verbunden sind, so findet eine Ge-

---

[1] Wenn Manche in neuerer Zeit in diesen christologischen Bestimmungen nur leere Subtilitäten und fruchtloses Spiel mit Formeln sahen, so müssen wir nur ihre Kurzsichtigkeit beklagen, welche den tiefen und innigen Zusammenhang der Lehre von der Person Christi mit den letzten und höchsten religiös-sittlichen Zielen der Menschheit nicht erkennt. Wer aber über „Formeln" klagt, sollte doch bedenken, daß gerade der Proteus der Häresie es war, der diese Formeln zur Nothwendigkeit machte.

[2] Gehalten zu Constantinopel im J. 680. Christus hat „δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας."

[3] Im J. 794. „Propter unitatem personae unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo."

meinschaft der Eigenschaften[1] beider Naturen statt; was ihn als Gottes Sohn bezeichnet, kann ebenso von ihm als dem Menschensohn ausgesagt werden, und umgekehrt, da das Subject eines und dasselbe ist.

2) Dem Gottmenschen schulden wir Anbetung, da auch seine Menschheit nur in und durch den Logos existirt[2], und von ihm gar nicht getrennt werden kann.

3) Christi Werk hat einen unendlichen Werth wegen der unendlichen Würde seiner Person[3], so daß Er, wie Cyrillus bemerkt, „Alle durch seine unendliche Bedeutung übertraf."

4) Wegen der Personeinheit der menschlichen Natur mit dem Logos war Christus nicht bloß sündenlos (potuit non peccare), sondern auch unsündlich (non potuit peccare)[4], das vollendete wesenhafte Ideal der Heiligkeit. Darum schloß er von der Natur, die er annahm, nicht bloß aus die Schuld des Geschlechtes, die an Allen haftet, welche auf natürlichem Wege gezeugt werden, sondern auch jede actuelle Sünde und jede Sündenmöglichkeit, wie jedwede ungeordnete Concupiscenz. Denn der heilige Gott kann nicht mit einem sündigen Wesen zur persönlichen Einheit sich verbinden, und

---

[1] Communicatio idiomatum in concreto. — Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae... Et ideo de homine possunt dici quae sunt divinae naturae .. et de Deo possunt dici ea, quae sunt humanae naturae.. Quamvis non distinguantur ea, quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque praedicatur. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. XVI. Art. 4.

[2] Concil. Const. II. Can. 9. Auctorem Fidei Propp. LXII. LXIII.

[3] Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. VII. Art. 11. Prop. XIX. Baj.

[4] Joh. 8, 46. Hebr. 4, 15. Concil. VI. in Def. Tolet. XI. (a. 675).

die Sünde der menschlichen Natur wäre eben die Sünde der Person. Durch diese seine persönliche Einwohnung war die Menschheit Christi von der Gottheit ganz durchdrungen, lebte in ihrer beseligenden Anschauung und war eben darum allein auch nur Organ des Werkes des Heils [1]. Die Unmöglichkeit der Sünde aber schloß in ihm nicht die Willensfreiheit aus; freiwillig übernahm er vielmehr die Schuld des Geschlechts, litt und starb für uns, weil er wollte [2]. Und so ist er uns in dem, was er that und wie er that, ein Vorbild [3] geworden, dem wir nachstreben, ob wir gleich es nicht vollständig zu erreichen vermögen.

5) Maria, die Gottesgebärerin, ist Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist „παρθενομήτηρ", Mutter und Jungfrau zugleich. Nicht aus dem Willen des Fleisches und des Mannes ist Jesus geboren, denn das Product solcher Geburt wäre in die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes verflochten. Aber „empfangen vom hl. Geiste, wurde er geboren aus Maria der Jungfrau," damit er ein vom Weibe Geborener, unseres Geschlechtes sei, seine Geburt eine wahrhaft menschliche. Die Geburt aus der Jungfrau ist der Schild allen ebionitischen wie doketischen Irrthümern gegenüber [4]. Durch die

---

[1] Phil. 2, 8. Joh. 10, 17. Jes. 53, 7. August. De Trinit. IV. 13.

[2] 1 Petr. 2, 21. Joh. 13, 15. Matth. 11, 29. Hebr. 12, 2. Conc. Lateran. (a. 649) Can. II. X.

[3] Cf. Petav. XI. l. c. 4. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. IX—XIII. Die Läugnung der Unsündlichkeit Christi wie seiner Visio beatifica läßt die unio hypostatica erst allmählich werden, statt sie nach dem Dogma als von Anfang an vollendet zu betrachten. Cf. Synod. V. Can. XII.

[4] Cf. Petav. l. c. XXXIV. 6. Augustin. Enchir. C. 34. Hieronym. Adv. Helvid. pass. Justin. Dialog. c. Tryph. C. 48. Ignat. ad Ephes. C. 18. Epiph. Haeres. LXXVIII. 5. Conc. Lateran. Can. III.

Verdienste ihres göttlichen Sohnes war sie rein von jeder Sünde, auch jener des Geschlechts [1].

Nach dieser Darlegung des katholischen Dogma's von der Menschwerdung und seinen nothwendig daraus fließenden Folgesätzen gehen wir nun über zur näheren Betrachtung dieses Geheimnisses selbst. Wohl ist diese Art der Verbindung Gottes mit dem Menschen die höchste Aeußerung seiner unbegreiflichen und unendlichen Macht, das Wunder seiner Liebe [2], etwas Unaussprechliches, und übertrifft bei Weitem jede andere Vereinigung, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, sowohl jene durch die Einheit des religiös-sittlichen Lebens, wie jene durch die Einwohnung der Gnade (mystische Einheit); denn hier hat das Wort sich die menschliche Natur geeint zum Organ, in welchem und durch welches das Heil der Welt gewirkt werden sollte; daher ist es weder dem menschlichen Geiste, noch irgend einem geschaffenen Wesen möglich, dieselbe zu begreifen [3]. Aber ebenso wenig vermag es die Vernunft, sie als unmöglich und dem Denken widersprechend von vornherein zu verwerfen; vielmehr werden wir nicht völlig außer Stande sein, auf Grund des Glaubens einigermaßen eine Einsicht in dieses Mysterium zu gewinnen, indem theils die Analogien im Leben des Menschen selbst, theils aber und ganz besonders seine Bedeutung und Convenienz sowohl Gott wie der Welt gegenüber dasselbe in höchst glaubwürdiger Weise dem religiösen Gemüthe sowohl wie dem vernünftigen Denken nicht minder empfiehlt.

Die Einheit zwischen Gott und Mensch in Christus ist

---

[1] Conc. Trident. Sess. VI. Can. XXIII. Bull. „Ineffabilis" d. d. 10. Dec. 1854.

[2] Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Philipp. 2, 4—7. Coloff. 1, 26.

[3] Augustin. Ep. CXXXVII. ad Volus. Cf. Thom. Aquin. Compend. Theolog. Cap. 211.

eine viel engere, als irgend welche Gemeinschaft zwischen beiden, wie sie uns bisher erschienen ist. Denn überall dort, so enge wir auch die Bande der Einigung knüpfen und ihre Wechseldurchdringung uns vorstellen, immer bleiben es doch zwei für sich bestehende Wesen, welche in einen Bund der Liebe und des Lebens eingegangen sind, wo aber immer ein Ich dem Du gegenüber steht. Hier dagegen haben wir eine in ihrer Art nur einmal erschienene Einheit zu denken, welche jede uns bekannte Analogie übertrifft, wo der Eine zugleich der Andere, der Mensch zugleich Gott ist und in demselben Augenblicke sich zugleich als Gott weiß, in dem er sich als Mensch weiß, nur ein einziges, untheilbares, Gott- und Menschheit tragendes Princip [1], welches alle Erscheinungen und Lebensäußerungen durchwaltet, dem die höchste wie die niederste aller dieser gottmenschlichen Thätigkeiten zukommt, in Gott- und Menschheit nur Eine Persönlichkeit. Christus weiß und will demnach wie in seiner göttlichen, so auch in seiner menschlichen Natur [2]; aber es ist die Eine Person, die in den beiden Naturen weiß und will, weßwegen das menschliche Wissen und Wollen vom Augenblicke der Empfängniß an zur Theilnahme an dem Göttlichen erhoben, so weit die menschliche Natur dessen fähig ist [3], Organ der Per-

---

[1] Principium quod.

[2] Principium quo.

[3] Augustin. Enchirid. C. 40: Ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere. Cf. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. VIII. Art. 1. X. XI. per tot. Catech. Roman. I. 4, 4: Simul atque beatissima Virgo angeli verbis assentiens dixit: Ecce ancilla Domini, statim sanctissimi Christi corpus formatum eique anima rationis compos conjuncta est... Ut primum conceptus est illius anima uberrimam Spiritus sancti copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit.

son des Wortes wurde. Als Gottmensch aber ist er ebenso wenig eine in die Gottheit verwandelte Menschheit, noch eine in die Menschheit ausgegossene und in ihr aufgegangene Gottheit, vielmehr bleibt der reale Unterschied von Gottheit und Menschheit in ihren entsprechenden Eigenschaften und Thätigkeiten, über welche die Einheit der Person sich erhebt, beide zusammenschließend in der innigsten Gemeinschaft.

Wenn demnach in Christus nur Eine Person ist ohne Aufhebung der beiden Naturen, der Gottheit und der Menschheit, so ergibt sich von selbst, daß wir als den eigentlichen Kern dieses Mysteriums die reale Scheidung zwischen Person und Wesen (Natur) zu bezeichnen haben. Die Begriffe von Person und Wesen haben wir bereits an einem anderen Orte erörtert [1], jene ist die untheilbare Existenzweise (Subsistenz) der vernünftigen Natur [2], wonach sie als ein Für-

---

Diese höheren Gaben seiner Seele hinderten ihn jedoch nicht, wahrhaft Kind zu sein, wie seine Gottheit ihn nicht hinderte, wahrhaft Mensch zu sein.

[1] I. Bd. 1. Abth. S. 227 (218). II. Bd. 1. Abth. S. 88. Natura significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia . . . unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui... Quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona, quam rationalis naturae individua substantia. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. II. Art. 2.

[2] Naturae rationalis individua (incommunicabilis) substantia Boethius. de duab. nat. init.

sichsein, eine in sich abgeschlossene Ichheit erscheint, sich als diese Eine besitzend und von diesem Mittelpunkte aus sich selbst bestimmend [1], während Natur, Wesenheit das vielen Personen Gemeinsame bezeichnet. Wie haben wir demnach die Menschheit Jesu zu denken, welche von dem Logos aufgenommen wurde in Einheit der Person? Die Menschheit erscheint concret und wirklich nur in den einzelnen menschlichen Persönlichkeiten; dächten wir aber so die Menschheit Christi, so wäre seine Gemeinschaft mit dem Logos nur eine mystische, nicht persönliche, eine äußere, relative, zufällige, nicht eine innere, eigentliche, substanziale, da ja dann ihre Ichheit abgeschlossen und vollendet wäre.

Demnach existirt die Menschheit Christi nicht für sich, als abgeschlossene Persönlichkeit vor ihrer Aufnahme durch den göttlichen Logos, sondern die Menschheit Christi tritt in die Wirklichkeit und wird subsistent in, mit und durch die Person des Logos [2], welche, von Ewigkeit Gott, die in der Zeit geschaffene Menschheit Christi aufnahm. Sie ist demnach nicht schlechthin unpersönlich [3], denn sie hat in der

---

[1] Substantia rationalis completa, sui juris, alteri incommunicabilis. Durch die Persönlichkeit existirt die Substanz „ἀνὰ μέρος, ἰδίᾳ, ἰδικῶς Cyrill. Alex. Opp. Tom. VI. p. 148. p. 179. Sie ist „ἰδιοσύστατος, ὑπόστασις καὶ ἰδιοτρόπος καὶ ἰδιοκίνησις." Joan. Damascen. III. 3. „Die Väter", sagt Theorianus (Dial. adv. Armen. Bibl. P. P. Tom. XI. p. 441 sqq.), „definiren Wesenheit und Natur als das Allgemeine, was die heidnischen Schriftsteller Form oder Idee nennen. Die Hypostase aber ist das Subsistirende, thatsächlich für sich bestehende Wesen, dem als ihrem Subjecte alle Accidenzen inhäriren."

[2] Non accepit Verbum personam hominis, sed naturam. Petr. Lombard. III. Dist. V. 1.

[3] Sie ist ἐνυπόστατος, nicht ἀνυπόστατος, weil aufgenommen in die Person des Logos. Esse personale datur humanae naturae. Thom. l. c. Qu. VI. Art. 6.

Hypostase des Logos ihre Subsistenz gewonnen, und sie ist nicht eigenpersönlich, denn die sie aufnehmende Person des Logos tritt an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit, mit welcher außerdem die menschliche Natur in die Wirklichkeit tritt [1]; diese gehört nun ganz der göttlichen Person an [2]. Im Logos und durch den Logos ist das Ich des Logos zugleich das Ich des Menschen Jesu, in welchem Gott und Mensch daher zusammengehen in ein gottmenschliches Ich, eine in gewissem Sinne [3] gottmenschliche Person; ohne die Person des Logos hat die menschliche Natur Christi keine Existenz [4]. Dieß also haben wir, wie bereits oben bei dem Mysterium der Trinität, durch das Geheimniß erkannt, daß Natur und Person, Substanz und Hypostase nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern, da die menschliche Natur Christi nur durch die Person des Logos wirklich wird, eine Unterscheidung zwischen Natur und Person stattfindet [5]. Denn in

---

[1] Si humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. IV. Art. 2. ad 3.

[2] Cyrill. Explan. Anath. 2. Augustin. Tract. LXXXII. in Joan.

[3] Licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. Thom. l. c. Qu. II. Art. 4. Suarez, De Incarnat. P. I. Disput. VIII. Sect. 4.

[4] Nicht ein Augenblick, sagt Theodoret (Dial. II. p. 67) liegt zwischen der Menschwerdung und Verbindung des Logos mit dem Menschen. Carni animaeque conceptae virtutem Verbi nullo temporis puncto defuisse credimus: Leo M. De Nat. Dom. Serm. VIII. Non sic assumpta est (natura humana nostra), ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Id. Ep. XI.

[5] Diese reale Unterscheidung statuirt die Schule des hl. Thomas auch in Bezug auf jedes andere menschliche Individuum. Daraus, daß etwas Substanz ist, demnach nicht als Accidenz einer andern

ihm ist die menschliche Natur nicht eine bloße Abstraction, ein Unbestimmtes und Allgemeines, noch ist sie die Einzelperson, sondern eine reale, individuelle Menschennatur; das Geheimniß, Einzigartige und Wunderbare in der Erscheinung des Gottmenschen ist eben die Verbindung der göttlichen Hypostase mit der menschlichen Natur, welche an die Stelle der menschlichen Persönlichkeit tritt; denn irgend welche Unterscheidung zwischen Natur und Persönlichkeit müssen wir jedenfalls auch für die übrigen creatürlichen Wesen statuiren.

Aber, entgegnen die alten und neuen Nestorianer, „die Persönlichkeit der Creatur kann nicht hinwegfallen, weil dieselbe wesentliche Form der Creatur ist." Die Antwort liegt bereits in dem Gesagten; das Wesen des Menschen ist nicht dessen Persönlichkeit, die constitutiven Elemente seines Wesens sind seine geistig-leibliche Natur. „Aber ist denn nicht die Persönlichkeit der Modus und die Bedingung, unter welchen das Wesen in die Erscheinung tritt?" Allerdings ist selbstständige Subsistenz, Fürsichsein die Daseinsform des Menschen; aber auch im Gottmenschen erscheint die Menschheit nicht schlechthin unpersönlich, sondern sie ist eben nicht eigenpersönlich, indem sie an der Hypostase des Logos zugleich ihre Subsistenz gewonnen hat. Daß eine Substanz subsistiren kann, mag sie durch

---

Substanz inhäriren kann, folgt noch nicht, daß es nicht einer höheren, für sich bestehenden persönlichen Natur verbunden sein könnte. Contingit in rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata... sed quia superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei... non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. II. Art. 2.

ihre eigene Wesenheit haben, aber nicht, daß sie als eigenpersönliche subsistiren muß. „So ist doch wenigstens die Menschheit Jesu, weil der Eigenpersönlichkeit entbehrend, ohne ihre „subjective Vollendung" unvollkommen und mangelhaft?" Aber wenn der Besitz der Eigenpersönlichkeit eine Vollkommenheit ist, welche die menschliche Natur in Christo entbehrt, so ist sie durch ihre Einheit mit der Person des Logos zu einer viel höheren Würde emporgestiegen [1]; ähnlich wie die sinnliche Natur, die im Thiere für sich besteht, aufgenommen in die Einheit des Geistes im Menschen eine höhere Stufe erreicht hat [2]. Uebrigens läßt sich nicht einmal behaupten, daß der menschlichen Natur durch den Verlust der Eigenpersönlichkeit eine Vollkommenheit abgehe, da das Fürsichsein nicht zum Wesen gehört und Christus durch den Vollbesitz dessen, was die constitutiven Elemente der Menschheit bildet, vollkommen Mensch ist [3].

Doch läßt sich endlich entgegnen, „was ist die Menschheit

---

[1] Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem alicujus rei pertinet, ut per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis. Thom. Aquin. l. c. Nicole (III. Instruct. sur le Symbole c. XVI.) führt diesen Gedanken weiter aus.

[2] Thom. l. c. Diese Einwendungen waren schon dem Johannes Damascenus bekannt und wurden von ihm gelöst. „Allerdings", sagt er, „gibt es keine Natur, die nicht für sich subsistirt, .. aber es können deßwegen doch zwei Naturen in einer Hypostase sich zusammen schließen." III. 9. Die Natur in Christus ist nicht *ἀνυπόστατος*, ohne Subsistenz, sondern nur nicht *ἰδιουπόστατος*; sie ist „*ἑτερουπόστατος*" und „*ἐνυπόστατος*." Ebenso Johannes Marentius (Dialog. I. adv. Nestor.).

[3] Cf. Leontius Byzant. Bibl. PP. Tom. IV. P. 2. p. 1077.

Christi ohne Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, mittelst welcher der Geist eben zum Fürsichsein oder zur Person [1] wird?" Allein hier ist der Begriff von Persönlichkeit völlig verkehrt, und es wird als Merkmal der Hypostase aufgefaßt, was Eigenschaft der geistigen Substanz und Wesenheit an sich ist. Bewußtsein und freie Bestimmung, sonach auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind die constitutiven Elemente der geistigen Menschennatur, so daß wir Christo nicht bloß ein göttliches Bewußtsein und Wollen, sondern auch ein menschliches zuzuschreiben haben, welche sich in der einen Person des Logos, der sich als Gott und Mensch zugleich weiß, zusammenschließen; ein doppeltes Bewußtsein der Natur nach und doch in beiden Naturen nur Ein selbstständiges, für sich bestehendes, untheilbares Princip [2], d. i. nur eine Person, die gottmenschliche. So weiß sich Christus mit dem menschlichen Bewußtsein als den Menschen, welcher zugleich Gott ist, und sagt dieß von sich aus, wie er nach seinem göttlichen Bewußtsein sich als Gott weiß, welcher zugleich Mensch ist. Was vom Wissen gilt, ist in gleicher Weise von den Aeußerungen seines zweifachen Willens, des göttlichen und menschlichen, zu sagen. So ist in Christus wie ein zweifaches Wissen, so auch ein zweifaches Wollen und eine zweifache Thätigkeit [3], aber wie nur Ein Wissender, so auch nur Ein Wollender und Wirkender, und obgleich in den

---

[1] Dieß eine seit Locke vielfach wiederholte Behauptung (Essay concerning human unterstanding. II. 27, 9). Vgl. I. B. 1. Abth. S. 227 (218).

[2] Principium quod, αὐθυπόστατος. Darum ist umgekehrt in Gott, obgleich hier drei Personen, doch nur Ein Wissen und Ein Wollen, weil dieß Bestimmungen der Natur sind, nicht der Person.

[3] Fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis et ad quae inclinetur altitudo Deitatis. Leo M. Ep. CLXV. 6.

verschiedenen Naturen wissend und wollend, findet in der Einen gottmenschlichen Person als Träger und Inhaber beider Naturen die innigste Zusammenstimmung und harmonische Einigung statt [1].

Auch diese Einwendung wurzelt in einem tieferen Grunde, aus welchem, wie wir früher bereits gesehen, so manche Angriffe auf das Geheimniß der Trinität herausgewachsen [2]; es ist dieß die völlig unberechtigte Uebertragung und Anwendung rein menschlicher und endlicher Kategorien und Bestimmungen auf die Geheimnisse des Glaubens, welche nur eine analoge, durch die Natur der Sache selbst modificirte, aber keineswegs eine adäquate Anwendung zulassen. Weil die Kirche für Menschen das Mysterium verkündete, hat sie es in menschlicher Weise dargestellt, in bekannte, menschliche Begriffe und Ausdrücke gefaßt, wofür die Arbeiten der Philosophie der Vorzeit ihr das Material boten, das sie ihrem Zwecke gemäß umformte [3], und hat es so dem Verständnisse nahe zu legen gesucht. Aber zugleich hat sie uns darauf hingewiesen und unermüdet wiederholt, daß kein Menschengedanke es auszudenken und kein Wort es adäquat auszusprechen im Stande ist. Die Unmöglichkeit des Mysteriums der Menschwerdung würde eben nur dann sich erweisen lassen, wenn dargethan werden könnte, daß ein Unterschied zwischen Natur und Person etwas gänzlich Undenkbares sei, oder

---

[1] Verbi et carnis una persona est, quae inseparabiliter et indivise communes habet actiones; intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates. Id. l. c.

[2] S. I. Bd. 1. Abth. S. 112 ff.

[3] „In der Bestimmung dieser Begriffe (Wesenheit, Substanz, Hypostase, Person) sehe ich einen sehr großen Unterschied zwischen denen, die draußen sind, und den Lehrern der Kirche", sagt Theorianus l. c. Cf. Petav. De Trinit. L. IV. 1 sqq. De Incarn. II. 3.

wenigstens jede Natur nothwendig als eine eigenpersönliche in die Wirklichkeit treten müsse.

Weit entfernt, daß der Beweis jemals könnte geliefert werden, gibt uns vielmehr die wunderbare Verbindung von Geist und Leib zu der Einen Natur und Person des Menschen eine überraschende Analogie [1] für das Geheimniß unseres Glaubens an die Incarnation. Betrachten wir dieß näher.

„Wie die vernünftige Seele und das Fleisch ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus" [2]. Indem Gott den Menschen schuf, gab er uns in ihm eine Weissagung und ein Pfand auf den künftigen Menschensohn; denn Adam ist das Vorbild des Kommenden [3]. Ehe Gott den Menschen schuf, war seiner Schöpfung jene der reinen Geister vorhergegangen, hatte er die sichtbare Schöpfung, die Körperwelt in's Dasein gerufen; hier bewußtlose, unfreie Leiblichkeit, dort reine Intelligenzen, an die Schwere der Körper und die Gesetze des leiblichen Lebens nicht gebunden.

Nun denn, wer verbindet, was seiner Natur nach ewig geschieden ist? Gibt es überhaupt eine Brücke, die hinüberführt aus dem Reiche der Natur zur Welt des Geistes? Ohne die Thatsache dieser Lebensgemeinschaft beider Welten im Menschen, die Frage als bloße Möglichkeit gedacht, deren Lösung noch nicht durch die Wirklichkeit gegeben ist — hätte unser Geist eine Vorstellung von dieser Vereinigung? Hätte er nicht tausend Gründe, ihre Möglichkeit von vornherein zu läugnen aus der Natur des Geistes, seiner Würde, sei-

---

[1] Nicht Gleichheit. Vgl. unten S. 462.

[2] Symbol. Athanas. Cf. Gregor. Nazianz. Orat. V. p. 735. Hilarius. X. 70. Leo M. Ep. XI.

[3] Röm. 5, 14. Ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed pignus Dei. Tertullian. De resurr. carn. c. 6.

ner Bestimmung, seiner Thätigkeit, der die Gesetze und Existenzweise des Körperlichen geradezu widersprechen?

Die Wirklichkeit des Menschen als leiblich-geistigen Wesens hat alle diese Zweifel gehoben, wie die Wirklichkeit der Incarnation ein Bedenken gegen ihre Möglichkeit nicht mehr aufkommen läßt. Es ist Gottes Hand, die den Menschen gebildet, die eine Seele, diesen Strahl aus der ewigen Sonne der Geister, barg in das niedere Gebilde aus Erde. In ihm sind Geister- und Körperwelt wesenhaft und physisch geeint zur Einheit der Natur. Es sollte die Seele hindurchleuchten durch den Leib und in ihm als in ihrem Organe sich offenbaren, der Leib dagegen durch den Wiederschein der Seele eine höhere Würde empfangen, die ihn zum Könige der sichtbaren Welt erhebt.

Wie der Gegensatz zwischen Geist und Leib vor der Schöpfung des Menschen, so und noch größer ist der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen, Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, der unendlichen Heiligkeit und dem sündigen Geschlecht. Das Geschöpf strebt zurück nach dem Schöpfer, das Erschaffene zu dem Unerschaffenen, und das Herz hat keine Ruhe, bis es ruhet in Dem, der es zu sich geschaffen. Wer füllt aus den Abgrund, den unendlichen, der da gähnt zwischen dem allmächtigen Schöpfer und dem ohnmächtigen Sohn des Staubes? Noch mehr; wer versöhnt den heiligen Gott mit der sündigen, schuldbeladenen Welt? — Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Am sechsten Tage hat er den Menschen geschaffen, dieses wunderbare, geheimnißvolle Band zwischen Geist und Leib, den Mittler zwischen der Geister- und Körperwelt; im sechsten Alter der Welt hat er den neuen Adam, den Gottmenschen, in die Menschenwelt eingeführt, sein Wort, die Weisheit, die bei ihm ist von Ewigkeit. In ihm ist das Problem der Vereinigung zwischen Himmel und Erde, Gott und Welt ge-

löst; das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnt. Die Fülle der Gottheit, das schwache Gefäß des Menschen tragend, ist er eben dadurch Mittler zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Heiligen und den Sündern geworden. In ihm hat sich Gott auf's Innigste den Menschen genahet, ward der Mensch auf's Innigste mit Gott verbunden [1]. Was ist Jesus Christus? Das Wort, die Weisheit des Vaters, die persönliche Urvernunft, die Fleisch geworden. Was ist der Mensch? Eine endliche, geschaffene Vernunft, die Fleisch geworden, die sich verleiblicht, und im Leibe und durch den Leib alle ihre Vermögen und Anlagen entwickelt. Was ist demnach jede menschliche Geburt anders als eine neue Incarnation des Geistes? Und dem Geiste, der diesen Geist geschaffen [2] und mit dem Gewande des Fleisches umkleidet hat, sollte es nicht möglich sein, wenn seine Liebe dieß heischt, Mensch zu sein und dem Menschen gleich? Wie sollten wir darum ungläubig stehen vor einem Geheimnisse, dessen Bild wir selbst in uns tragen? Wie im Gottmenschen durch die Einheit der Person der Mensch Gott wird, so wird das todte Gebilde von Lehm durch Gottes Odem ein „lebender Mensch.“ Und ist nicht jeder Tag im Menschenleben in gewissem Sinne

[1] 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. Si autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in una persona Deus unitur homini, ut Christus sit . . . Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae, et alterius corporeae. Augustin. Ep. CXXXVII. ad Volus. n. 11. Civ. Dei X. 29. Enchir. c. 36.

[2] Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden. Joh. 1, 3.

eine Incarnation? Wird nicht jeden Tag der Staub, den du mit Füßen trittst, von dir aufgenommen, Mensch in dir, vom Geiste durchdrungen und vergeistigt? Das Saatkorn fällt in die Erde; es sproßt und reift, du genießest die Frucht. Du hast im Brode das Mark der Erde, die Erde selbst genossen; was Staub der Erde war, rollt als Blutwelle in deinen Adern, es wird die Kraft in deinen Muskeln, es empfindet in den Nerven, es leuchtet aus den Augen und gibt die innerste Bewegung des Herzens kund, es spricht in dem beseelten Wort aus deinem Munde, in dem sich der tiefste Gedanke offenbart. So hat der Menschengeist sich incarnirt, hat den Staub der Erde in die innigste Gemeinschaft seines Wesens und Lebens herangezogen, daß sie sich gegenseitig durchdringen, alle Aeußerungen sich wechselseitig bedingen und begleiten, alle Thätigkeiten geistig-leibliche Thätigkeiten sind, beide nur eine Natur, ein Wesen, die Natur des Menschen bilden.

So ist in Christus die göttliche Natur so innig, wahrhaft und wirklich mit der menschlichen verbunden, daß beide Naturen, an sich so unendlich von einander geschieden, in der Person des Gottmenschen sich zusammenschließen, welche die Gottheit wie die Menschheit trägt, so daß alle seine Handlungen und Lebensäußerungen gottmenschliche sind [1]. Und wie im Menschen durch die innige Vereinigung von Leib und Geist die Glieder des Leibes in gewisser Weise Glieder der Seele werden, so werden Seele und Leib durch die hypostatische Einigung der menschlichen Natur mit der Gottheit in Christus in gewisser Weise Leib und Seele Gottes [2].

---

[1] *Θεανδρικὴ ἐνεργεία.* Conf. Conc. Lateran. (649) c. 15.
[2] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. II. 1.

Ist gleich Geist und Leib so innig im Menschen verbunden, daß sie nur ein Wesen bilden, so bleibt doch der Geist wahrer Geist, und verliert sich nicht durch seine Verleiblichung in der Materie; und der Leib bleibt wahrer Leib. So in Jesus Christus. Ist gleich die Gottheit so innig mit der Menschheit geeint, daß beide in der Person des Gottmenschen nur Ein für sich bestehendes Ganze sind, so bleiben doch beide Naturen, die göttliche und die menschliche, ewig geschieden und unvermischt, so daß die Gottheit sich nicht in die Menschheit umwandelt, noch die Menschheit in der Gottheit untergeht [1]. Er ist ewig Gott aus der Substanz des Vaters zugleich vor aller Zeit, und er ist Mensch aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren [2].

Endlich, was ist der Leib ohne Seele? Nur noch uneigentlich ein menschlicher Leib, er ist ein Leichnam, der einige Augenblicke noch die äußeren Umrisse des Leibes trägt und dann in Staub zerfällt. Es ist die Seele, welche dem Leibe das Leben verleiht, durch welche der Leib zum Menschenleibe wird; darum besteht der Leib keinen Augenblick ohne die Seele, erst mit und durch die Seele empfängt er sein Dasein. So hat die heilige Menschheit Jesu Christi, wiewohl im vollsten und eigentlichsten Sinne wahre und vollkommene Menschheit, keinen Augenblick eine Existenz für sich (Subsistenz), sondern sie empfängt ihr Dasein durch die Person der göttlichen Natur, welche sie angenommen, wie dort der Leib von der Seele sein Dasein empfängt, die ihn beseelt und durchdringt. „Indem Gott die menschliche Natur an-

---

[1] Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. Symbol. Athanas.

[2] Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus; et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Symbol. Athanas.

nahm", sagt Leo der Große [1], „hat er sie geschaffen, und sie war nicht geschaffen, ehe er sie angenommen." Wie darum des Menschen Leib getragen, durchdrungen und verklärt ist von seiner Seele, der substanzialen Form des Leibes, so ist Seele und Leib, die heilige Menschheit Jesu Christi getragen durch die Person des göttlichen Wortes [2].

Der Leib des Menschen hat keine Existenz für sich, er gewinnt sein Dasein nur in und durch die vernünftige Seele; aber deßwegen ist er nicht unvollkommener als die übrigen thierischen Leiber, er ist vielmehr vollkommener als sie; denn die Natur des Geistes theilt auch seinem Leibe eine höhere Würde mit, erhebt und veredelt und vergeistigt ihn. So hat die heilige Menschheit Jesu Christi keine Existenz für sich, keine rein menschliche Persönlichkeit; aber sie ist deßwegen nicht unvollkommen; denn der Strahl der Gottheit leuchtet aus ihr und die Herrlichkeit des Ewigen ist ihr zu Theil geworden. So ist er der Idealmensch, der Erstgeborene unter den Brüdern [3]. So ist das Wort vom Vater,

---

[1] L. c.

[2] Habet igitur humana natura, ex quo est creata, personam; sed unam cum Deo, quia eam suscipiendo creavit... Ostende mihi in Christo sine divinitate aliquando humanitatem, et tunc fatebor, quod habuerit propriam etiam sola humana natura personam. Quia vero divinitas quidem Verbi Dei sine humanitate fuit, humanitas vero sine divinitate nunquam fuit, ideo habuit divina natura personam, quam humanae naturae, quando eam suscepit, indulsit. Ferrandus Epist. ad Sever Bibl. PP. III. p. 336.

[3] Daß die Wesenseinheit im Menschen nur eine Analogie, nicht ein völlig Gleiches mit der persönlichen Einheit im Gottmenschen bietet, bedarf keiner weiteren Erinnerung. Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura,

das bei ihm ist von Ewigkeit, Mensch geworden in der Zeit; es wohnt im Schooße des Vaters nach seiner Gottheit und im Schooße der Jungfrau nach seiner Menschheit, thront mit dem Vater in Herrlichkeit und blutet am Pfahl der Schmach in Knechtsgestalt [1]. Wie ist das möglich? „Es ist ein bekanntes Wort Platon's", bemerkt Schelling [2], „der Affect des Philosophen ist das Erstaunen. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt bloß auf das nothwendigst Einzusehende beschränkt zu sein, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem fortzuschreiten, was außer und über nothwendiger Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist. — Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeare's anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt — jene

---

sicut ex arte et potentia, materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo. Thom. Aquin. l. c. Qu. II. Art. 1. Demnach ist in Christus nicht wie im Menschen eine Wesenseinheit als Resultat der Vereinigung von Gottheit und Menschheit; noch eine Einheit der Person als Folge der Vereinigung dieser vorher unpersönlichen und unvollendeten beiden Naturen wie im Menschen, sondern die präexistirende Person des Wortes nimmt die vollkommene, aber unpersönliche Natur der Menschheit in ihrer Schöpfung zur Einheit auf. Darum findet bezüglich des Menschen nicht jene Gemeinschaft der Eigenschaften statt, wie im Gottmenschen. Cf. Petav. l. c. III. 10. VI. 10.

[1] Welcher, da er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern er erniedrigte sich selbst, und nahm Knechtsgestalt an. Philipp. 2, 6. 2 Cor. 8, 9.

[2] Philosophie der Offenbarung WW. 2. Abth. IV. Bd. S. 12.

Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht" [1]. — Wie ist es möglich, daß das Wort Gottes, welches die Welt regiert, durch das Alles geschaffen ist, sich einschloß in den Schooß der Jungfrau? [2] Hören wir die Antwort, die einer der größten Geister hierauf gegeben. „Du wunderst dich", spricht Augustinus [3], „daß solches vom Worte Gottes ausgesagt wird? Auch des Menschen Wort vermag Aehnliches, ist es gleich unendlich vom Wesen Gottes geschieden. Auch das Wort des Menschen hat seine Verleiblichung, seine Incarnation. Wie so dieses? Das Wort ist zuerst als ein rein geistiges, als Gedanke in meinem Geiste, verschieden von dem Worte, dem sinnlichen Laut meiner Stimme, das mein Mund ausspricht, das sinnlich vernehmbar an dein Ohr schlägt. Nun, wenn das Wort meines Geistes, der Gedanke, den dieser erzeugt hat, sich offenbaren will nach Außen, was thut es dann? Es incarnirt sich in der Stimme, wird tönendes Wort, und so sich offenbarend gelangt es zu dir. Mein Wort ist bei mir, und verleiblicht sich in der Stimme, das Wort Gottes war beim Vater, und verleiblichte sich in menschlicher Gestalt. Mein Wort, das bei mir war, ist zu dir gedrungen, hat dir sich geoffenbart; du hörst dieses Wort, und Tausende hören es mit dir; doch ist es mein Wort und hat nicht aufgehört, mein Wort, der Gedanke meines Geistes zu sein. So ist das Wort Gottes Allen sichtbar geworden, und hat nicht aufgehört, beim Vater zu sein. — Wie darfst du schmähen das Geheimniß des göttlichen Wortes, da du nicht

[1] Derselbe a. a. O. S. 19.
[2] Augustin. Serm. CIX. in Joan.
[3] L. c. cf. Tract. XXXVII. in Joan.

einmal das Wort des Menschen begreifst!" „Die menschliche Natur", sagt Thomas [1], „ist mehr als irgend eine andere geeignet, vom Worte angenommen zu werden. Denn, weil vernünftig, hat sie die Fähigkeit, an das Wort selbst gewissermaßen heranzureichen, nämlich dadurch, daß sie es erkennt und liebt. . . In dieser Liebe wird sie dem Sohne ähnlich, der andererseits mit dem Vater Eins ist. . . . Zum Begriffe des höchsten Gutes gehört es aber, daß es sich der Creatur mittheilt, was am meisten dadurch geschieht, daß es die geschaffene Natur der Art mit sich vereint, daß eine Person wird aus Dreien, dem Worte, der Seele und dem Fleische" [2].

Wenn darum Gott sich offenbaren will — wer wollte ihm es wehren? Wenn es ein Bedürfniß des Menschengeistes ist, dem verwandten Geiste sich zu offenbaren, und wenn er seine Ideen, die das Leben seines Geistes sind, und die Liebe, die das Leben seines Herzens ist, in das sinnliche, wahrnehmbare Gewand der Rede hüllt — sollte die Weisheit, die im Schooße des Vaters ruht und das Leben der Welt ist, und die Liebe, die im Herzen unseres Gottes wohnt, allein ewig stumm bleiben müssen? Und wenn Gott sich offenbaren wollte, und sein Wort, in dem da ist alle Wahrheit und Gnade, hinaussenden in die Menschenwelt in sichtbarer Erscheinung für Menschen in menschlicher Form und Gestalt — sollte er es nicht mit einer heiligen Menschheit umkleiden und in dieser ihm eine Wohnung bereiten, herrlicher als jene Schechina des alten Bundes, aus welcher die Herrlichkeit, welche es vom Anfange an beim Vater hatte, wiederstrahlt, und die Fülle der Gnade und Wahrheit aus-

---

[1] Summ. Theol. III. Qu. IV. Art. 1.
[2] Id. III. Qu. I. Art. 1.

geht und eingeht in die Herzen Aller, die auf dieses Wort vom Vater hören?

Wohl ist die Incarnation ein Geheimniß, ja der Anfang und das Ende aller Geheimnisse; es ist, wenn gleich nicht, wie gezeigt wurde, gegen die Vernunft, doch über alle Vernunft. Und gerade darum ist es göttlich, darum glauben wir daran; denn hätte Gott es nicht geoffenbart, der Mensch hätte es nicht erfunden. „Sie wollen wenigstens einen vernünftigen Gott", bemerkt dem Rationalismus gegenüber Schelling [1], d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn

---

[1] A. a. O. S. 23. Schon Bossuet hat diesen Gedanken an verschiedenen Orten ausgesprochen: L'amour est la cause de tout ce que nous croyons; cette réponse me persuade plus que tous les livres. C'est en effet l'abrégé de toute la doctrine chrétienne. Ne demandez plus ce qui a uni en Jésus Christ le ciel et la terre, et la croix avec ses grandeurs. „Dieu a tant aimé le monde!" Est-il incroyable, que Dieu aime et que la bonté se communique? Que ne fait pas entreprendre aux âmes courageuses l'amour de la gloire; aux âmes les plus vulgaires l'amour des richesses; à tous enfin, tout ce qui porte le nom d'amour! Rien ne coûte, ni périls, ni travaux, ni peines; et voilà les prodiges dont l'homme est coupable. Que si l'homme, qui n'est que faiblesse, tente l'impossible, Dieu, pour contenter son amour, n'exécutera-t-il rien d'extraordinaire? Disons donc pour toute raison dans tous les mystères: „Dieu a tant aimé le monde!" De son temps, un Cérinthe ne voulait pas croire qu'un Dieu eût pu se faire homme et se faire la victime des pécheurs; que lui répondit cet apôtre vierge, ce prophète du Nouveau Testament, cet aigle, ce théologien par excellence? „Et nos credidimus charitati, quam habuit Deus in nobis." (1 Joan. 4, 16.) C'est là toute la foi des chrétiens; c'est la cause et l'abrégé de tout le symbole; Dieu a aimé, c'est tout dire. (Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.)

selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, doch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sei. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht Jedermanns Ding sei, die Vernunft ist aber eben das, was Jedermanns Ding ist. Seine Feinde nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohlthun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und die Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinne ist es keineswegs unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht, sei über die Vernunft — den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, über alle Vernunft zu sein, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden — ja, was sich selbst als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. Nichts ist trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der Apostel spricht geradezu von einer göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens stärker sei und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke [1]. Man

---

[1] 1 Cor. 1, 23—25.

könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinne haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nicht bemerkt, daß Gott ein Genie sei, das wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen."

„Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sei über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht ein Jeder versteht. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung steht Gott über den Menschen" [1]. „Die Menschwerdung", sagte schon Tertullian [2], „sollte Gottes unwürdig sein? Sie ist im höchsten Grade Gottes würdig, denn nichts ist so sehr Gottes würdig, als des Menschen Heil."

In der Weltschöpfung hat Gott seine Macht geoffenbart, in der Welterlösung offenbart er vorzugsweise seine Liebe; dort ist seine Größe uns erschienen, hier blicken wir mitten hinein in Gottes Herz [3]. Ist aber die That menschlicher Liebe immerhin dem nüchternen Verstande ein Unerklärliches, dann muß die größte Liebesthat Gottes ihm ein Geheimniß sein; und ist schon das Herz des Menschen unergründlich, dann ist das Herz Gottes ein Abgrund, den kein geschaffenes Auge zu ergründen vermag.

Und so ist das religiöse Problem und mit ihm das Problem des Lebens gelöst, dessen Lösung von Anfang an die Menschheit entgegengeharrt. Nie, in keiner auch der

---

[1] Derselbe S. 26.

[2] Adv. Marcion. II. 27: Totum Dei mei penes vos dedecus, sacramentum est humanae salutis.

[3] Der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns verkündet. Vgl. 1 Joh. 4, 9—10. Ephes. 5, 30—32.

tiefststehenden Cultformen war ihr die Religion eine bloße Summe von Ideen, mehr oder weniger klaren Vorstellungen von der Gottheit, immer vielmehr sprach der Drang aus ihr, selbst in ihren rohesten Mythen war das treibende Princip aller einzelnen Handlungen, Symbole und Gebräuche das Verlangen nach Verknüpfung des Himmels mit der Erde, nach Vereinigung des Menschen mit Gott. Und die Lösung dieses Problems ward in allen Culten der alten Welt versucht — aber nicht gefunden; denn Gott allein konnte sie geben. Der Orient suchte diesen Grundgedanken der Religion zu realisiren in der Gestalt vielfacher sich wiederholender Incarnationen, der Occident in der Form der Apotheose. Aber gerade in dieser Wiederholung der Incarnationen stellt sich eben dieselbe uns nur als bloßer Schein dar, die menschliche Persönlichkeit verliert ihre Bedeutung, indem sie zur bloßen Larve herabsinkt, hinter welcher die Gottheit allein ein wahres und eigentliches Dasein behauptet inmitten der stets wandelnden und wechselnden Formen, die sie umkleiden; der Mensch hat nur noch die eine Aufgabe, in ihr untergehend die Vernichtung zu finden. In der Apotheose des Occidents ward die Menschheit mit ihren Leidenschaften und Schwächen, in ihrem natürlichen und verderbten Zustande, zur Gottheit erhoben; in den Göttern des Olymp hat der Hellene nur sich selbst in seinen vornehmsten Repräsentanten auf den Altar gestellt. So steht der Pantheismus, dieses „Alles verschlingende und Alles wiedergebärende Ungeheuer" auf der einen, der Atheismus, der sich selbst nur anbetet und über seine Armuth den glänzenden Schleier eines ästhetischen Polytheismus und des menschlich Schönen geworfen hat, auf der anderen Seite als das Resultat der religiösen Entwicklung der alten Welt vor uns. Und jetzt war die Welt weiter als je vom Ideale entfernt, dem sie von Anfang an entgegengestrebt hatte.

Aber auch der abstracte Monotheismus, wie er sich im Judenthum und Islam ausgeprägt, vermochte dieser Idee der Religion nicht gerecht zu werden; denn das Herz Gottes war ihm noch nicht offenbar. Darum vermag er die Kluft nicht zu überbrücken, die zwischen Gott und dem Menschen, dem Schöpfer und Geschöpfe, dem Allmächtigen und Ohnmächtigen, dem Heiligen und dem Sünder sich ausdehnt; „Keiner kann Gott sehen und leben", ist sein Bekenntniß [1]. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen dahin gab", ist das Bekenntniß des Christenthums. Das Eingehen der Gottheit in die Menschheit im Gottmenschen Jesus Christus, die Neuschöpfung des Geschlechtes durch den Eingeborenen, der das hypostatische Bild des Vaters, darum das Musterbild war, nach welchem der Mensch im Anfange geschaffen ward [2], in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, die Erscheinung und Wohnung Gottes im Fleische hat alles Fleisch nun zu Gott emporgehoben, alles Menschliche in die Strömung des göttlichen Lebens versenkt, und hat die Menschheit in das innerste Heiligthum Gottes eingeführt und somit die Aufgabe aller Religion erfüllt [3]. „Ich und der Vater sind Eins", spricht nun das neue in Gott wiedergeborene Geschlecht in seinem Stammvater und Repräsentanten, dem Gottmenschen. Und wie Er Eins ist mit dem Vater, so sind Alle, die Eins sind mit Ihm, in Ihm und durch Ihn auch Eins mit dem Vater. Darum ist das Christenthum die absolute Religion, der Abfall von ihm unter dem

---

[1] Exod. 20, 19. Richt. 13, 22. Genes. 28, 17. Jes. 6, 5.

[2] Iren. Adv. Haeres. V. 1. V. 16. Athanas. De Incarn. c. 20. Thom. Aquin. III. Qu. III. Art. 8.

[3] Et nostra suscipiendo provehit, et sua communicando non perdit. Leo M. Serm. IV. 3. De Nativ. Dom.

geheuchelten Schleier des Fortschrittes ist nur ein Rückfall in das atheistische Elend und den pantheistischen Wahn der Vorzeit [1].

---

[1] So ist nach Hegel, dem übrigens bereits Spinoza (Epist. XXI.), Fichte (Anweisung zum seligen Leben, Vorles. 6) und Schelling in seiner ersten Periode (Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Vorles. 8) vorausgegangen waren, der historische Gottmensch nur das Symbol, die empirisch-sinnliche Darstellung der pantheistischen Einerleiheit Gottes und des Menschen; der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt wird. In einem Individuum, Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Menschlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter, soferne im Verlaufe der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, soferne der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, soferne ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht; d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen

Darum ist endlich der christliche Cultus Ausdruck, Darstellung und Princip des höchsten, allseitigen Cultus; während in ihm immerfort das Menschliche vom Göttlichen durchdrungen, die höchste Liebesthat Gottes, die Herabsenkung des Sohnes in's Fleisch und seine Einverleibung in die Menschheit gefeiert wird, hat diese in dem Gott- und Idealmenschen Christus, der die Armuth geadelt, die Niedrigkeit erhoben, den Schmerz geweiht und den Tod überwunden, indem er durch alles dieß hindurchgegangen, das Ideal des Menschthums empfangen, die ächte Humanitätsidee [1], welche die alte Welt, von der Macht des blinden, bewußtlosen Na-

---

Lebens der Gattung theilhaftig. Dieß allein ist der abstracte Inhalt der Christologie. Strauß, Leben Jesu. Bd. II. 4. Aufl. § 151. S. 709 ff. Auch in seinem neuesten „Leben Jesu" für das „deutsche Volk" (Leipzig 1863) weiß Strauß nichts Besseres vorzubringen als dieses, das ebenso viele Widersprüche als Sätze enthält. Die sogenannte freie christliche Kirche hat diese Sätze zu ihrem Glaubensbekenntnisse gemacht. Vgl. das „Glaubensbekenntniß der freien christlichen (deutsch-katholischen) Kirche" von Johannes Ronge, Bamberg, W. Tümmel, 1849. Dieser Alleinslehre gegenüber bekennt der Führer des modernen Atheismus und Naturalismus, Feuerbach, die Individualität der Dinge als das „Letzte und Absolute". „Alle diese Dinge hängen von Gott ab, sagen die Christen", „Gott ist die erste Ursache". „Allein die sogenannten Mittelursachen sind die allein wirklichen." Gott ist ihm das Erzeugniß des menschlichen Egoismus, außer der Menschheit ist kein Gott. Vgl. Wesen der Religion. WW. Bd. I. S. 415 ff. Philosophie und Christenthum S. IV. 9 ff. Nach Max Stirner dagegen ist dem Menschen nicht die Menschheit, sondern Er selbst, sein Ich, sein Gott.

[1] Nullo modo Deus beneficentius generi humano consuluit quam cum ipsa Sapientia Dei ... totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ita enim demonstravit ..., quam excelsum locum habeat inter creaturas humana natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit. Augustin. De ver. relig. c. VI.

turlebens gefesselt [1], in ihrer vollen Bedeutung nicht geahnt hatte, die nur im Christenthum ihre Wahrheit und Verwirklichung findet. So ist die Menschwerdung des Sohnes ein Geheimniß nicht bloß, sie ist das Geheimniß, die Summe und Zusammenfassung aller Geheimnisse des Christenthums; aber dennoch ist dieses Geheimniß eine Thatsache, die uns allein das Verständniß der Religions- und Weltgeschichte aufschließt, denn es hat seine Wurzeln in der ganzen Vergangenheit vom Beginne unseres Geschlechtes an; es ist die Antwort auf die Frage, welche die Herzen Aller bewegte. Und wie in der Vergangenheit gründend, ist es zugleich die Basis unserer gesammten Gesittung in der Gegenwart, das Unterpfand unserer Fortentwicklung für die künftigen Jahrhunderte. Darum, wie Thomas bemerkt, ziemte dieses Werk der Größe Gottes, um an ihm seine Macht, Weisheit und Liebe zu offenbaren. Denn was beweist eine größere Macht, als die entferntesten Endpunkte alles dessen, was da existirt, zu vereinigen? Es war ein großer Erweis seiner Macht, als er die verschiedenen Elemente mit einander vereinte; es war ein größerer Erweis, als er sie dem bewußten Geiste einte; der höchste aber ist da, wo er sie mit Gott dem ewigen Geiste selbst verbindet. Was konnte aber Weiseres erdacht werden, als daß zur Vollendung des gesammten Universums eine Verbindung des Ersten und Letzten eintrat, d. i. des Wortes Gottes, welches das Princip von Allem ist, und der menschlichen Natur, welche zuletzt unter allen Creaturen geschaffen wurde? Was war gütiger und besser, als daß der Schöpfer des All's sich mittheilen wollte seinem Geschöpfe? Groß war diese Güte schon, da er sich ihm einte durch seine Gegenwart, größer noch, da er durch seine Gnade innewohnte den Gerechten, am höchsten aber ist sie erschie-

[1] Man denke nur an die Autochthonensagen.

nen, indem er dem Menschen Christus sich einte in Einheit der Person [1] und in Folge dessen dem ganzen Geschlechte. Doch das führt uns zu einer letzten Untersuchung.

Die Incarnation ist eine Thatsache von universeller Bedeutung; die Welt vor Christus weist auf sie hin, wie die Weissagung auf die Erfüllung; die Welt nach Christus mit Allem, was sie an Großem, Edlem, Segensreichem und Menschenwürdigem hat, ruht auf ihr. Dieß muß uns mit Nothwendigkeit hinweisen zur Lösung einer letzten Frage: Welche Stellung und Bedeutung hat das Geheimniß der Menschwerdung in Gottes Weltplane? Wohl ist es das Werk seines eigensten, freiesten Rathschlusses, seines allerlautersten Willens, nur aus diesem schließlich zu begreifen; aber sollte es uns nicht gestattet sein, auch nur um ein Geringes den Schleier zu heben, der Gottes ewige Gedanken uns verhüllt? Sollten wir, nachdem dieß Geheimniß in seinen Wirkungen sich so herrlich und erhaben erwiesen, nicht wenigstens von Ferne ahnen können, warum Gott der Herr dieses Mysterium als die Krone und die Vollendung der gesammten natürlichen und übernatürlichen Weltordnung zu verwirklichen beschloß? „Viele Fragen hierüber," sagt der hl. Anselmus [2], „haben nicht bloß Gelehrte, sondern auch Ungelehrte, und forschen nach dem Grunde dieses Geheimnisses. Wohl ist diese Untersuchung äußerst schwierig, die Lösung aber Allen verständlich und wegen der Herrlichkeit seiner Gründe und dem großen Nutzen, der daraus hervorgeht, Allen höchst erfreulich: darum will ich streben, hierüber mitzutheilen, was zu erkennen Gott mir verstatten wird."

Es ist gerade der überwältigende Eindruck des Geheimnisses der Menschwerdung, welcher schon bei den Alten die Frage

---

[1] Opusc. LX.

[2] Cur Deus homo I. 1.

auftauchen ließ, ob Christus gekommen sei, hätte auch Adam nicht gesündigt [1]. Die Bejahung dieser Frage lag um so näher, als ja gerade die bedeutendsten Männer, wie ein hl. Augustinus [2], und Theologen, wie Thomas [3] und Bonaventura [4], die absolute Nothwendigkeit der Genugthuung zur Erlösung der Welt nicht zu behaupten wagten. Außerdem ist die Menschwerdung Gottes in Christus, diese innigste Durchdringung der Menschheit mit der Gottheit in dem Gottmenschen, die unendliche Herrlichkeit und Schönheit, die demselben als persönlichem Einheitspunkt von Gottheit und Menschheit eben dadurch geworden, die Gemeinschaft des gesammten Geschlechtes in ihm und durch ihn, als ihrem Haupte mit Gott, der Geschöpfe mit ihrem Schöpfer, die einen Quell namenloser Würde und Gnade und Seligkeit der Creatur aufschließt und in der die Welt in höchster Weise ihre Vollendung feiert, ein so großartiger Gedanke und eine Gottes so würdige That, daß wir nur schwer uns entschließen können, sie als etwas zufällig, durch die Sünde Adams nämlich, in diese Weltordnung Eingetretenes und nicht als das Ziel und den Abschluß eines ursprünglichen göttlichen Weltplanes zu betrachten, wenn gleich in seiner Ausführung durch den Fall des Menschen das Geheimniß der Weltvollendung in der Incarnation zugleich zum Geheimnisse der Erlösung des Gefallenen sich gestaltete [5].

---

[1] Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 3. Suarez in P. III. Disp. V. per tot. — Die Schule des Scotus mit Albertus Magnus, Alexander von Hales und Andern bejaht diese Frage; die des Thomas spricht sich dagegen aus; Thomas selbst ist nicht ganz entschieden.

[2] De Trinitat. XIII. 10.

[3] L. c. Qu. XLVI. Art. 1.

[4] De Passione Domini. Cap. XLVI. Cf. Petav. l. c. II. 13.

[5] Suarez l. c. Sect. III. et IV. sqq. Intelligendum est... Deum ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret,

Vor Allem ist es der Apostel, der uns die absolute Erhabenheit dieser Gottesthat schildert [1], wenn er sagt: „Gesegnet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglicher geistlichen Segnung in Christus. Wie er uns erwählt hat in ihm vor der Gründung der Welt, daß wir seien heilig und makellos vor seinem Angesichte in Liebe; der uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindes Statt zu ihm durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Rathschlusses, zur Verkündigung der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat in seinem geliebten Sohne, in welchem wir Erlösung haben durch sein Blut und Nachlaß der Sünde nach den Reichthümern seiner Gnade." So ist diese That der größten Herablassung Gottes in ganz besonderer Weise die Offenbarerin seiner Herrlichkeit [2]; denn sie ist wie keine andere mehr eine That seiner Liebe. Es ist der Liebe wesentlich, sich mitzutheilen, wie die Sonne neidlos ihre Strahlen aussendet; dem höchsten Gute und der höchsten Liebe darum ziemte es sich, in höchster Weise sich zu schenken. Und so geschah es, als das Wort Mensch ward. In der Schöpfung hatte er über das Angesicht der sterblichen Menschheit aufleuchten lassen einen Wiederschein seines ewigen Geistes; es war die That einer unendlichen Liebe ebenso, wie das Werk einer ausschließlich göttlichen Macht. Und der ge-

---

optimo modo se communicandi hominibus. Cf. Thom. l. c. Qu. I. Art. 5: Opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem humanae naturae.

[1] Ephes. 1, 3—7.

[2] Es ist erschienen die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes und Gottes. Tit. 3, 4. Pertinet ad rationem summi boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet; quod summo modo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1.

schaffene Geist, sein Ebenbild, verherrlicht nun seinen Schöpfer in natürlicher Erkenntniß und Liebe — eine Ehre, die aber bei Weitem entfernt ist, Gott Gottes würdig zu verherrlichen. Aber das war noch nicht genug. In der Berufung der Engel und des ersten Menschen zur übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit hat er ihnen Antheil gegeben an seiner eigenen Seligkeit, hereingezogen die Creatur in die Gemeinschaft seines innern Lebens, der göttlichen Natur sie theilhaftig gemacht. Und die durch die Gnade wunderbar erhobene Creatur verherrlicht nun Ihn durch übernatürliche Erkenntniß und die Werke übernatürlicher Liebe. Aber auch hier bleibt noch ein unendlicher Abstand zwischen der Herrlichkeit, die Gott an sich zukommt, und die ihm die Creatur zu geben vermag. Auch das genügte seiner Liebe nicht. So schafft er nun das Höchste, das „von Ewigkeit Verborgene," in dem die Wunder seiner Macht nur übertroffen werden durch die Tiefen seiner Liebe; er schenkt sich ganz und ungetheilt durch seine wesenhafte und persönliche Mittheilung an die Creatur. Und die durch die Einheit der Person mit Gott Eins gewordene Menschheit, dieser durch den Vollbesitz der Gottheit Gesalbte, d. i. Christus, verherrlicht nun den Vater in einer unendlichen Weise, wie es Gott ziemt und wie es nur ein Gott zu geben vermag. Hier ist das Organ der Verherrlichung Gottes seinem Gegenstande völlig proportionirt — eine unendliche Ehre dem Unendlichen. Gott gibt der Creatur zuerst, was außer ihm ist, die creatürlichen Gaben; er gibt ihr Antheil an dem, was ihm selbst ist, seine Seligkeit; er gibt ihr, was er selbst ist, sich selbst — das ist der höchste denkbare Grad der Liebe, über welche hinaus keine mehr möglich [1]. Eine

[1] Tanta, tam excelsa et tam summa est haec humanae naturae suffectio, ut, quo attollatur altius, non habeat. Augustin. De Praedestin. Sanctor. c. XXV. Cf. Thom. Aquin.

falsche Philosophie fordert von Gott die Erschaffung der besten Welt (Optimismus); wir haben diese Anschauung verworfen; denn sie ist der Idee Gottes, des freien Schöpfers, unwürdig, dem Wesen der Welt als einem endlichen widersprechend. Aber was wir nicht fordern dürfen, und unendlich mehr als dieß, hat Gott in Liebe gethan, indem er den Sohn dahin gab an die Welt. Die Himmel verkünden seine Herrlichkeit, und die Sterne erzählen sein Lob; aber nun hat der Staub der Erde in unendlicher Weise sein Lob verkündet und seine Herrlichkeit in vollkommenster Weise offenbaret; denn der Fuß des Menschensohnes hat ihn berührt [1].

So steht Christus, der Gottmensch, dem Vater gegenüber als der lebendige Ausdruck seiner Liebe, der ewige Lobpreis, in dem und durch den als ihrem Haupte die Menschheit die Gottes würdige Verehrung zu zollen vermag, in welcher sie ihre nächste und allgemeinste Aufgabe erfüllt. Darum hallt hinaus in die Nacht über der Krippe des Herrn der Engelgesang: Ehre sei Gott in der Höhe! So ziemte die Menschwerdung des Sohnes der Größe der Gottheit; aber auch die Menschheit, konnte sie gleich als ein Recht ihrer Natur die Incarnation nicht fordern, findet doch gerade in ihr ihre höchste Vollendung. Darum: Friede den Menschen auf Erden! ist die andere Hälfte des Engelrufs. Denn nun ist der menschlichen Natur eine Hoheit geworden, wie sie die

---

l. c. Qu. I. Art. 1. Opuscul. LX: Quid benignius et melius, quam quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quae benignitas magna fuit cum communicare se voluit omnibus rebus per praesentiam, major, quia communicavit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicavit Christo homini et per consequens generibus singulorum in unitate personae.

[1] Pulverem abjectionis nostrae corpus fecit gloriae suae. Leo M. De Nativ. Dom. Serm. II.

alte Welt nicht geahnt, zu welcher kaum des Menschen Gedanke sich aufzuschwingen vermag, welche die Herrlichkeit des ersten Menschen vor dem Falle weit überragt. Denn Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott geworden, und in dem Menschen Christus hat die gesammte Menschheit ihre Erhebung zu Gott gefeiert [1]. „Er ist geworden", sagt der hl. Irenäus [2], „was wir sind, damit wir werden, was er ist", damit „wir ähnlich werden ihm, dem Erstgeborenen unter den Brüdern" [3]. So ist er das Haupt der Menschheit geworden [4], dem Alle sich eingliedern, dem Alle als sein Leib angehören, über welche die unendliche Hoheit des Hauptes ausströmt, sie mit himmlischer und göttlicher Würde durchdringend [5]. „Denn es ist nicht zweifelhaft", bemerkt Leo der Große [6], „daß die menschliche Natur von Gottes Sohn in eine so innige Verbindung ist aufgenommen worden, daß nicht bloß in jenem Menschen, welcher der Erstgeborene ist der ganzen Schöpfung, sondern auch in allen seinen Heiligen Einer und derselbe Christus ist. Denn obgleich erst im jenseitigen Leben es sich erfüllen wird, daß Gott ist Alles in Allem, so wohnt er doch jetzt schon ungetheilt in seinem Tempel, welcher die Kirche ist." Denn es ist unser Fleisch und Blut, es ist unsere Natur, unsere Menschheit, die in ihm zu Gott erhoben wurde, welche nun

---

[1] Augustin. Civ. Dei XXI. 15.

[2] Adv. Haeres. V. 1.

[3] Röm. 8, 29. [4] Ephes. 1, 22.

[5] Assumptione carnis unius interna universae carnis incolit. Hilar. De Trinit. II. 25.

[6] Serm. XIV. de Pass. Serm X. De Nativ. Serm. I. De Ascens.: Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit. Aehnlich Chrysost. Hom. IV. in Ephes. Cf. Petav. De Incarn. l. 2. c. 8. Vgl. oben S. 58.

der Glanz der Gottheit überstrahlt. So sind denn auch wir in Christus mit Gott geeint, als sein mystischer aber doch realer Leib gehören wir, weil ihm verbunden, der Erde nicht mehr an [1]; wie durch die Menschwerdung Gott sich vermenschlicht, so sind wir durch sie vergöttlicht worden [2]. Was immer die Besten des Alterthums ausgesprochen, was die Verheißungen der Propheten verkündet, was alle Religionen ersehnten, Erhebung des Menschen zu Gott, dem Quell der Wahrheit und der Liebe, und Beseligung in ihm, das hat nun seine Gewähr gefunden; denn wer den Sohn gegeben, warum sollte der mit ihm nicht Alles geben? [3]

Was ist der Mensch? Das war die Frage der alten Welt, das Räthsel der Sphinx. Eine zweifache Antwort hat sie darauf gegeben; die eine vergöttert ihn, die andere wirft ihn hinab unter das Thier. Der Rationalismus hat einen Ausweg versucht; er hat die Würde des Menschen als des freien Geistwesens gepriesen, und ihm einen eigenen Cultus, den der Humanität gewidmet; die moderne Culturwelt bezeichnet dieß als ihren höchsten Ruhm, die Idee der Humanität entwickelt und zur Anerkennung gebracht zu haben. Doch, was sie so nennt, ist nur eine hohle, ohnmächtige Phrase, die keinen tiefer Blickenden mehr besticht, das Caput mortuum, der ersterbende Rest des in ihr trotz seiner Läugnung nachwirkenden christlichen Princips; und darum wächst mitten in dieser Welt der Humanität und unter allen Blüthen wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung selbst bei ihren Heroen eine Wildniß so roher Gefühle und einer so nackten, kalten Selbstsucht hervor, daß bei deren Anblick uns graut. Die Philanthropie des Rationalismus

---

[1] **Athanas. Or. III. p. 240.**
[2] **Id. Orat. IV. p. 277.**
[3] **Thom. Aquin. C. Gent. IV. 54.**

steht auf dem Boden der Natur; sie liebt im Menschen nur, was ihr entspricht, sie befriedigt, ihr liebenswürdig erscheint; darum ist sie egoistisch, wandelbar und unstet, wie alles Leben in der Natur. Daher geht neben dieser unwahren Verherrlichung des Menschen die tiefste Verachtung desselben Menschen einher, in der neuen Welt so gut wie in der alten Culturwelt mit ihren Gladiatoren und Sklaven, ihrer Ueppigkeit [1] und Grausamkeit; die pantheistische Vergötterung desselben schlägt immer wieder in die Verthierung um. Die moderne Menschenbeglückung endet mit Haß und Hader, und bricht dem das Herz, der an ihre Theorien geglaubt. In der That, diese Verachtung des Menschen gerade dann, wenn die Menschenwürde und Menschenrechte gepriesen werden, darf uns nicht wundern. Betrachten wir die Blindheit seines Geistes, die Schwäche und Wandelbarkeit seines Willens, die Macht seiner ungezügelten Leidenschaften, den Abgrund von Bosheit, welcher der Mensch fähig ist, werfen wir einen Blick in die Annalen der Weltgeschichte, diese lange Reihe menschlicher Verkehrtheiten und Verbrechen, wo auch der Strahlenkranz der Wenigen, den die Nachwelt ihnen um's Haupt geflochten, in der Nähe gesehen, welkt, — da begreifen wir wenigstens die Versuchung des Menschenhasses und der Menschenverachtung, wie sie gerade das Gemüth der Besseren beschleicht. Aber „das Wort ist Fleisch geworden."

„Es ist die Offenbarung", bemerkt Pascal [2], „welche

---

[1] Einen Beweis, daß bei den hochgebildeten Griechen das Innere thierisch blieb, gibt uns ihre Geschlechtsliebe. Die Ehefrauen lebten in Abgeschlossenheit und Erniedrigung; um die Hetären dagegen sammelten sich die Koryphäen des Staatslebens und der Wissenschaft (vgl. Demosthen. c. Neaer. Orat. Attic. V. 578).

[2] Pensées, I. P. Art. 11.

die schärfsten Gegensätze in der Anschauung vom Wesen des Menschen in wahrhaft wunderbarer Weise ausgleicht. Sie weist auf den Punkt hin, wo die entgegengesetztesten Richtungen sich vereinigen, welche in allen Systemen der Weltweisen unversöhnlich schienen. Denn diese machten ein und dasselbe Subject zum Träger der Schwäche wie der Stärke, der Niedrigkeit wie der Erhabenheit; darum widersprechen sie sich. Der Glaube dagegen läßt all' unser Elend als Antheil der sündigen Natur, all' unsere Größe als Gottes Werk erscheinen; in der Person des Gottmenschen hat er uns eine Analogie gegeben. So findet die Philosophie ihre Lösung in der Theologie. Wer die Größe des Menschen bewundert, — was ist größer als der Mensch, wie ihn das Evangelium uns darstellt, was er ist und werden soll durch Christus? Betrachten wir dagegen die Niedrigkeit seiner Natur, wer schildert beredter das Elend der sündigen Menschheit als das Evangelium? So wird es beiden Anschauungen gerecht, aber was noch mehr ist, es weist auf den Punkt hin, wo die beiden Gegensätze zur innigsten Harmonie zusammengehen."

Darum spricht der Engel, der die Geburt des Heilandes den Hirten verkündet: „Ich bringe euch große Freude, die widerfahren ist allem Volk." Das ist die Freude, die Allen geworden, und die Hohheit, über welche keine andere geht, daß Gottes Sohn Mensch ward, daß er ihn, den Sohn einer kurzen Stunde, den Sklaven jeder bösen Lust zu sich erhoben, ihn dadurch mit unaussprechlicher Würde umkleidet, das Licht seiner ewigen Schönheit über ihn ausgegossen [1]. Seit Chri-

---

[1] Per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, unde Augustinus (De vera relig. c. 16) dicit: Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura in hoc, quod hominibus in vero homine apparuit.

stus Mensch geworden, ist Menschenverachtung nicht mehr möglich, denn nun trägt der Mensch ein göttliches Siegel auf seiner Stirne. Christus hat den Mantel seiner göttlichen Natur verhüllend und vergöttlichend über die Blöße, über die tiefen Wunden der Menschheit geworfen und so ihre Laster, ihre Thorheit, ihr Elend verhüllt. Nicht bloß verhüllt hat er sie, er hat die Wunden geheilt, die Armuth bereichert, mit dem Feuer der Gottheit sie durchdringend, alle Befleckung hinweggenommen [1]. Das „Wort ist Fleisch geworden", alles Fleisch ist nun mit göttlichem Leben durchdrungen, das Endliche ist eingegangen in das Unendliche, das Zeitliche in das Ewige. Was ist nun der Mensch! Welche Aufgabe ist nun dem Menschenleben gesetzt! Wie ist nun über und über erfüllt das Menschenherz! „Ich bin klein und doch groß", spricht Gregorius von Nazianz [2], „niedrig und erhaben, sterblich und unsterblich, irdisch und himmlisch! Mit Christus soll ich erben, Gottes Sohn sein, ja Gott selbst!" Und in dieser unnennbaren Hohheit der Menschennatur, die den Adelsbrief in Christus empfangen, liegt die Wurzel, die treibende Kraft, aus welcher unsere gesammte Civilisation mit ihren höchsten Gütern der Bildung, Humanität und Freiheit herausgewachsen. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch in ihm, durch ihn Gott würde — das ist der tiefste, fundamentale Gedanke, auf dem der Bau der christlichen Welt ruht. Gott ist Mensch geworden und unser Bruder [3]; nun steht der

---

Et Leo Papa (Serm. I. de Nativ.) dicit: Agnosce, o Christiane dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degenere conversatione redire. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. I. Art. 2

[1] Gregor. Nyssen. Or. Catech. c. XVI. p. 516.

[2] Orat. X. p. 175.

[3] Saget meinen Brüdern u. s. w. Matth. 28, 10.

Höchste nicht mehr zu hoch, der Niedrigste nicht mehr zu tief — denn Alle sind Brüder in Christus.

Aber noch weiter müssen wir unseren Blick richten, um die Bedeutung der Incarnation in ihrem ganzen Umfange zu ermessen. Es steht, wie bereits gesagt wurde, der Mensch auf den Grenzen zweier Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Welt der Körper und der Welt des Geistes, der Mittler und das lebendige Band, das die beiden großen Ordnungen des Geschaffenen zur innigsten, unlösbaren Einheit verknüpft. Er ist der Mittelpunkt, in dem alle Kräfte, Gesetze und Formen des niederen, sinnlichen Lebens sich zusammenfassen; alle die mannigfachen Gestalten, die höheren und niederen Stufen der Körperwelt einen sich in ihm, dem Mikrokosmus [1]. So ist er das Haupt, welches die Natur zusammenfaßt und vollendet, der Brennpunkt, an welchem das höhere Geistesleben sich entzündet, das alle Functionen und Stufen der Natur durchdringt und durchgeistet. Und mit jeder neuen Menschengeburt feiert die Natur auf's Neue ihre Vermählung mit dem Geiste, ihre Berufung zur Theilnahme am Leben des Geistes; in die Nacht der blinden, bewußtlos schaffenden Naturkraft dringt der Strahl des geistigen Lichtes, an die Stelle des nothwendigen Triebes tritt die freie That; es wird das Leben der Natur durch den Menschen, ihren Mittel- und Höhepunkt, den Gesetzen der Körperwelt entnommen und zur Klarheit und Freiheit des Geistes erhoben. Aber noch fehlt ein Glied in der Kette aller Wesen, deren obersten Ring die Hand Gottes hält, und die durch alle Bildungen und Gliederungen der Geschöpfe hinabreicht bis zum Staubatom: was der Mensch ist

[1] Homo dicitur Minor Mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo. Thom. Aquin. Summ. Theolog. I. Qu. XCI. Art. 1.

für die Natur- und Geisterwelt — wer ist dieß für die Geister- und Menschenwelt? Der Mensch, der Natur angehörig und dem Geiste, verknüpft, mittelt diesen mit jener; wer ist Der, der der Menschheit angehörend und der Gottheit, den Menschen in ihm mittelt mit Dem, der allein noch steht über Natur- und Geisterwelt, mit Gott?

Das ist der Gottmensch Jesus Christus, der gekommen ist, Alles zusammenfassend zu erneuern, was im Himmel ist und auf Erden [1]. „Unser Herr Jesus Christus ist gekommen", sagt Irenäus [2], „um Alles in sich zusammenzufassen, damit das Wort das Haupt sei wie des Unsichtbaren, Geistlichen und Himmlischen, so auch des Sichtbaren und Körperlichen, als Haupt der Kirche, Alles zu sich heraufziehend und so das Ende zurückführend zum Anfange." Er ist das neue Haupt, Krone und Abschluß der Werke Gottes! [3] Alles, was in den Millionen und Millionen Menschen, was im Reiche der Geister an Kräften und Anlagen, was an Ahnungen und Strebungen nach Gott in ihnen sich regt, was an göttlicher Wahrheit in der Geschichte sich offenbart, was an Gnaden und Erleuchtungen in das Menschenleben eingesenkt wird und lebt, das stellt in ihm sich uns dar, dem Idealmenschen, der die reine, lautere Menschheit an sich trägt, als das Haupt am großen Leibe des Menschengeschlechtes und der Geisterwelt [4] diese ebenso repräsentirt, wie der Mensch das Haupt und der Repräsentant der Natur ist, und mit der Menschheit die Gottheit. Im Menschen und durch den Menschen ist die ihn umgebende Materie erhoben zum Reiche des Geistes; im Gottmenschen ist Mensch und Geist erhoben zum

---

[1] Ephes. 1, 9.
[2] Adv. Haeres. III. 18. IV. 36.
[3] Der Erstgeborene aller Creatur. Coloss. 1, 15.
[4] Wir sind ein Leib in Christus. Röm. 12, 5.

Reiche Gottes. Alles im Menschen wird geistig, Alles im Gottmenschen wird göttlich. Der Mensch ist der Mittler zwischen Materie und Geist; Christus der Mittler zwischen Geist und Gott. „Er vertritt Alle", sagt Leo der Große, „denn in ihm ist die Natur von Allen" [1]. Nicht in einzelnen Zügen trägt er daher das Göttliche an sich, sondern das ganze Bild der Gottheit erscheint in ihm, nicht die einzelnen Gaben, sondern die Quelle aller Gaben ist in ihm persönlich geworden; nicht einzelne Gnaden und zerstreute Lichtblicke des Wahren werden in ihm offenbar, sondern die Fülle der Gnade und Wahrheit, die Fülle der Gottheit ist in ihm erschienen leibhaftig. Der Mensch ist die „Welt im Kleinen", was von ihm gilt, gilt von der ganzen Natur und dem Reiche des Geistes; so ist die heilige Menschheit Christi die wahre, eigentliche Menschheit, Urbild und Form für die Bestimmung des ganzen Menschengeschlechtes und der Geisterwelt [2]. Und wie der Mensch als Krone der sichtbaren Welt und dieser angehörig, doch unendlich an Hohheit sie überragt, als Mittler zwischen Natur und Geist beide in sich einend, so ist Christus eingetreten in dieses Geschlecht, wahrer und eigentlicher Mensch, doch unendlich erhabener als der Mensch, weil Mittler zwischen Gott und Mensch, Gottheit und Menschheit zugleich in sich tragend.

So ist nach dem tiefsinnigen Worte des Apostels [3] „Adam ein Vorbild des Kommenden," jeder Mensch eine Weissagung

---

[1] Serm. VIII. de Passion.

[2] Der uns vorherbestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum. Ephes. 1, 5. „Christus dominus causa exemplaris et finalis est praedestinationis aliorum." Suarez l. c. Disput. V. Sect. 2. Symb. Fid. Tolet. XI. Darum ist Christus der „Erstgeborene unter vielen Brüdern." Röm. 8, 29.

[3] Röm. 5, 14.

auf den Gottmenschen. Seine Stellung als Haupt und Krone der sichtbaren Welt läßt uns ahnen jenen Höheren, in welchem der große Leib des Menschengeschlechtes ein Haupt empfängt, das da leuchtet in der reinen unwandelbaren Klarheit der göttlichen Schöne, während die Füße den Staub der Erde berühren, einen König, der die Millionen Menschen und Geister [1], und in diesen und durch diese das gesammte Universum sammelt zu einem großen Reiche, Seinem Reiche, von dem göttliches Licht, göttliches Leben, göttliche Seligkeit ausgeht über die gesammte Weltcreatur [2], wie vom Menschen, als dem König der Erde, das Licht und Leben des Geistes ausgeht über die gesammte sichtbare Schöpfung. Wie durch diesen die sichtbare Creatur, zum Leben des Geistes erhoben, Gottes Lob verkündet, so empfängt Gott im Gottmenschen, der Natur und Geist, die sichtbare und unsichtbare Welt, das Reich der Menschen und das Reich der Geister in sich verbindet, die höchste, erhabenste und vollkommenste Verherrlichung. Und so müssen wir schließlich bekennen mit Malebranche und Chrysostomus [3]: „Die Welt ist geschaffen für die Kirche Gottes"; die Kirche Gottes aber ist Christi Leib. Die verschiedengestaltige leblose Materie, welche die Erde, Sonne, Mond und Sterne bildet,

---

[1] Idem quippe et Angeli Salvator et hominis, sed hominis ab incarnatione, angeli ab initio creaturae. Bernard. Serm. I. de Circumcis.

[2] Naturae cuique, ut bene sit, eo refluendum est unde effluxit, et ea refluendum via, qua effluxit. Ergo ut naturae omnes intellectuales a Deo Patre per Verbum effusae sunt, ita per idem ad eundem reflectantur necesse est. Ut via est, qua a principio exeunt, ita via fit, qua redeunt... Ut enim non alio Pater quam ipso nos et creat et illuminat et docet et regit, ita nec nos alio quam ipso possumus Patrem dicere, colere fruique. Thomassin. Dogm. Theol. Incarn. II. 2.

[3] Serm. I. in Pentec.

mit all' ihren Geheimnissen und unergründlichen Kräften, ihrem verborgenen Dunkel und sichtbaren Glanze, ist ganz um Jesu willen da. Für Ihn ward sie geschaffen und mit Rücksicht auf Ihn bezeichnet mit Seinem Siegel; denn alles Niedere ist nur für das Höhere. Was die Lüfte durchkreist, was die Meereswogen durcheilt, was durch Wald und Fluren schweift, ist Sein; darum mußte der Fisch dem Petrus die Steuermünze bringen. Die menschliche Natur selbst aber in Adam war ein Vorbild Seiner heiligen Menschheit. Und obwohl er die Engel nicht erlöste, weil sie der Erlösung nicht bedurften, so ist alle Herrlichkeit, die sie umkleidet, ihnen doch nur gegeben im Hinblick auf die unendlichen Verdienste Jesu Christi, der auch ihr mystisches Haupt ist [1]. „Da es der Ordnung gemäß ist", sagt der hl. Franz von Sales [2], „daß jeder Wille unter mehreren Gegenständen den liebenswürdigeren vor allen anderen liebt, so folgt nothwendig, daß die göttliche Vorsehung bei dem Entwurf ihres ewigen Planes zuerst unsern Erlöser mit innigster Liebe umfaßte und dann der Ordnung nach die übrigen Creaturen. Alles ward daher dieses Gottmenschen wegen geschaffen, der auch deßwegen der Erstgeborene aller Creaturen heißt. Einzig um seiner Früchte willen wird ein Weinberg gepflanzt; Christus war diese wunderbare Frucht der Erde."

So ist denn erfüllt, was Irenäus gefordert; das Ende ist zurückgekehrt zum Anfange, die Natur zum Geiste, der Geist zu Gott. Denn „Ich und der Vater sind Eins", spricht des Menschen Sohn.

---

[1] Qui erexit hominem lapsum, dedit Angelo, ne laberetur, solvens illum, servans istum, et hac ratione fit aequa utrique redemptio. Bernard. in Cant. Serm. XXII.

[2] Von der Liebe Gottes. II. 4.

Bemerkungen zum achten Vortrag.

Seit dem vorigen Jahrhundert war es eine dem platten Rationalismus vielfach geläufige Phrase, die Menschwerdung Gottes auf Erden stehe im Widerspruch mit der Unermeßlichkeit des Weltalls, und es sei nur eine unglaubliche „Eitelkeit oder Verstandesschwäche" ihrer Bewohner, wenn sie diese kleine Erde, die fast wie ein Sandkorn im All verschwinde, als den Mittel- und Höhepunkt aller göttlichen Thätigkeit betrachte. Schon im J. 1751 hat Becker[1] hierauf geantwortet. Gott schaut auf das Niedrigste, sagt er; uns hat er zu Brüdern angenommen, hier hat er die Kirche gegründet; was die Sterne betrifft, so sind sie entweder, wie Leibnitz (und in neuerer Zeit J. H. von Schubert) annahm, von seligen, nicht gefallenen Geistern, oder gar nicht bewohnt. Vom Menschen aber gilt, was Moses vom israelitischen Volke sagte: Wo ist ein Volk, dem seine Götter so nahe sind, als unser Gott uns nahe ist? Unser Planet aber ist, verglichen mit tausend anderen, das Bethlehem unter ihnen allen, die kleinste Stadt unter tausenden in Juda, zu welcher der Herr kommen sollte.

Uebrigens sind, wie Whewell[2] nachweist, die Gründe für das Bewohntsein der Sterne keineswegs noch gefunden. Steffens[3] sieht mit Hegel in unserer Erde den organisirten Punkt des Universums, auf welchem der Herr erschien, das Bethlehem der Welt; auch Alexander von Humboldt[4] sprach seinen Tadel aus über jenes „unfrucht-

---

[1] De globo nostro terraqueo prae omnibus mundi corporibus inhabitatione Filii Dei nobilitato.

[2] The plurality of worlds. 1854.

[3] Religionsphilosophie I. S. 205.

[4] Kosmos I. S. 156.

bare Erstaunen über Zahl- und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen." „Die wilden Verirrungen", spricht Jener, „durch welche man die Seelen auf entfernte Sterne versetzte, auf dem Sirius das wiederkehrende Paradies zubereitete, während Andere für einen jeden Himmelskörper eine eigene Geschichte, der menschlichen ähnlich, ja einen eigenen Erlöser annehmen zu müssen glaubten, werden auf immer verschwinden." „Die Meinung", sagt Schelling[1], „welche gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen, und für den ernsten Philosophen kein Gegenstand der Beachtung... Wenn man fragt, warum Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theile mehr gelegen sei, als an allem Uebrigen, so will ich darauf einfach mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte." „Daß die Erde", sagt derselbe anderswo[2], „welche Gott (durch die Menschwerdung seines Sohnes) zum Hauptplatze seiner Offenbarungen ausersehen hat, in der unermeßlichen Zahl der Sterne wie ein Punkt schwimmt, ist kein Grund dagegen, da Gott seine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, sondern nach einem keinem tieferen Forscher unbekannten Grundgesetze seiner Haushaltung vielmehr das Geringere und Niedere vorzieht."

Es ist darum gar nicht einmal nothwendig, wie Ebrard[3] thut, ausführlich den Beweis dafür anzutreten, daß auf jenen Planeten „entweder völlig andere Naturgesetze herrschen als bei uns (wer möchte aber wohl eine so thörichte

---

[1] Philosophie der Offenb. WW. IV. Bd. S. 10. 236.

[2] Sendschreiben an Eschenmayer.

[3] Der Glaube an die hl. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg 1861.

Hypothese aufstellen) oder daß man bekennen müsse, daß gemäß eben diesen Naturgesetzen auf den andern Planeten ein so vollkommen organisirtes vegetabilisches oder animalisches Naturleben, wie auf der Erde, nicht vorkommen kann."

Betrachten wir übrigens unsere Erde selbst; wie viel Meer und wie wenig Land! Und hier wie viel Wüste, ödes Gebirg und wie wenige bewohnte Länder? Wie klein das Seebecken, an dessen Ufern der entscheidende Theil der Weltgeschichte gespielt hat, welche der Menschheit ihre Bildung und ihre Gestalt gab. Gibt es nicht millionenmal mehr Thiere als Menschen? Wo in der ganzen Natur gehen Qualität und Quantität Hand in Hand? Mit Recht ruft Schiller den Astronomen zu:

Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen,
Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch gibt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht.

Außerdem, wie die Offenbarung berichtet, bildet der Mensch den Abschluß der Werke Gottes; nach der Schöpfung des Menschen ruhte Gott. Durch diese Stellung auf der Scala der geschaffenen Wesen erhält der Mensch und mit ihm die Erde ihre Bedeutung als Ziel und Ende aller göttlichen Schöpferthätigkeit. Wie die langen Perioden der Erdbildung nur vorausgehen, um eine Stätte zu bereiten, auf welcher der Mensch wohne, wie alle früheren Lebensformen und Gestalten nach den Ergebnissen physiologischer und paläontologischer Forschungen sich in aufsteigender Entwicklung folgen bis hin zum Menschen, Weissagungen sind auf ihn, so ist die Erde, dieser große Leib, aus dem die Menschheit sich aufbaut, wenn auch nicht astronomisch, so doch teleologisch Mittelpunkt der Welt.

Neunter Vortrag.

Die Gottesmutter.

Maria im Protestantismus. — Das kirchliche Bekenntniß. — Folgerungen. — Ihre Jungfräulichkeit und Sündenlosigkeit. — Ihre unbefleckte Empfängniß. — Maria Priesterin, Prophetin, Königin des N. B. — Mutter des mystischen Leibes Christi. — Maria Mittlerin. — Ihre Vorherbestimmung und Mitwirkung. — Maria's Glaube und Liebe. — Die Verehrung der hl. Jungfrau in der Kirche. — Kraft ihrer Fürbitte. — Maria und die Häresie. — Maria und die hl. Väter. — Der Marianische Cultus im Leben. — Dante und die hl. Jungfrau.

„Geboren aus Maria der Jungfrau" sprechen Alle, so an Christum glauben, in dem apostolischen Bekenntniß. Darum führt nothwendig der Sohn uns hin zur Mutter; sie hat ihn ja der Welt gegeben, durch sie ist er geworden „Fleisch von unserm Fleische, Bein von unserem Bein," unser Bruder. Und darum ist seine Mutter auch unsere Mutter. Ein doppelter Grund fürwahr, der uns verbietet, von der Darstellung der Person des Erlösers alsbald zu jener seines Werkes überzugehen, ohne ihr zuvor eine Betrachtung zu widmen.

Hiezu kommt ein Anderes. Wohl hat der Protestantismus, wenn auch nur „nebenher und obenhin" erklärt, daß er, „wie die ganze alte Kirche, sie als die Jungfrau und

Gottesgebärerin anerkennen wolle" [1]. Doch auch dieses Wenige ist nicht zur Wahrheit geworden. Wir übergehen den Vorwurf der „Marienanbetung", deren auch in neuester Zeit die Kirche angeklagt wurde [2]. Aber die Mißachtung, mit welcher selbst in gläubigen protestantischen Kreisen von „der Maria" gesprochen wird, muß jedes christliche Gefühl tief verletzen. Sie haben kein Wort der Verehrung für sie, die der Engel gegrüßt, welcher der Sohn selbst sterbend am Kreuze seine Liebe bewiesen, die er als seine Mutter anerkannte in derselben Stunde, in welcher er zu seinem Vater rief, welche der Himmel als die „Gnadenvolle" bezeichnet, auf welcher das Auge des Vaters von Ewigkeit geruht, da er von Ewigkeit des Sohnes Menschwerdung beschlossen. Sie strafen Lüge den hl. Geist, der durch die Jungfrau die wunderbare Weissagung aussprach: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter [3]. Das unmittelbare Gefühl sagt uns, daß, wer den Sohn ehren will, die Mutter nicht schmähen darf; diese Stimme der Natur hat der Protestantismus verläugnet; da ihm durch die Verehrung der Mutter „die Ehre Jesu Christi unsers Herrn, einzigen Mittlers und Heilandes", gefährdet erscheint, und er mit Vorliebe ihr erhabenes Bild zu entstellen sucht [4]. „Es

---

[1] Vgl. Dietlein, Evang. Ave Maria. Halle 1863. S. 17, welcher den „bedenklichen Fortschritt" in der Abschwächung der Ehre der Jungfrau bei den protest. Bekenntnissen nachweist. Das erste Baseler Bekenntniß (1534) spricht von der „reinen, ewigen, unbefleckten Jungfrau." Das „ewige" ist später im Manuscript getilgt. Das zweite Baseler Bekenntniß (1566) läßt auch das „reine" weg.

[2] Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 1864. S. 330. Er, der den Glanz der Gottheit Christo selbst entrissen, wird freilich in seiner Mutter nur ein „einfaches Kind aus dem Volke" sehen, welches „Mutterwitz auf ihren Erstgeborenen vererbte."

[3] Luc. 1, 48.

[4] So besonders Preuß in seinem Exam. Chemnitii und: Die

ist", bekennt der Protestant Dietlein [1], „ein Verhältniß beständiger Flucht vor der Mutter Gottes, steter Angst davor, ihr auch nur ein Wort des Grußes zu gönnen, welches ihr doch der ewige Vater durch Engelsmund zusandte, um damit den ersten Riß in den alten Fluch zu reißen, der uns von Ihm und Seiner Liebe trennte. Jedem andern Menschenkinde, wenn es in die ewige Heimath vorausgegangen ist, dürfen wir ein Ave pia anima! nachrufen, so oft wir wollen — nur der Mutter nicht, denn das wäre — katholisch!"

Versuchen wir es darum, die dogmatische Grundlage des Marianischen Cultus in der katholischen Kirche in möglichster Kürze darzulegen.

„Wir lehren", sprechen die Väter der Synode von Chalcedon im fünften Jahrhundert, „übereinstimmend mit den heiligen Vätern, von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit... vor aller Zeit seiner Gottheit nach aus dem Vater geboren, in der Fülle der Zeit aber unsertwegen und wegen unsers Heils der Menschheit nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter." „Denn", spricht Cyrillus von Alexandrien [2], „ist der Emmanuel wahrer Gott, dann ist die heilige Jungfrau Gottesmutter, weil sie fleischlich in ihrem Schooße das Fleisch gewordene Wort geboren hat", und nicht einen bloßen

---

Lehre von der unbefleckten Empfängniß, Berlin 1865, welcher erklärt, das Mäkeln am Thun und Lassen der Mutter Gottes fordere das „protestantische Gewissen," die „Ehre Gottes und Christi"! Denn wie er behauptet, rührt die Verehrung der Unbefleckten vom „Feind unsers Geschlechtes her"!!! (S. 22.)

[1] A. a. O. VII.

[2] Anathem. I. Cyrill. Alex. Concil. Eph. (431).

Menschen, mit dem sich später die Gottheit einte. Ihr beschloß der ewige Vater seinen Sohn, den er aus seinem Herzen von Ewigkeit, sich selbst gleich, gezeugt und als den Eingeborenen wie sich selbst liebt, so zu geben, daß er wahrhaft „ein und derselbe Sohn Gottes des Vaters und der Jungfrau sei" [1].

Wir sehen, wie einst dem Arianismus gegenüber das „ὁμοούσιος", so ward, als Nestorius die wahre und eigentliche Menschwerdung des Logos läugnete, indem er nur eine zufällige, äußerliche, moralische, nicht aber wesenhafte, hypostatische Einheit der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christus zugab, das Wort „Gottesmutter" (θεοτόκος) der Eckstein, an welchem alle Angriffe der Häresie scheiterten, der Grundstein des wahren Glaubens an unsern Herrn, die Person und das Werk der Erlösung. Nur so kam das Mysterium der Incarnation, der rationalistischen Halbheit des Nestorius gegenüber, zu seiner vollen begrifflichen Darstellung; die innere, substantiale, untheilbare Einheit des Gottmenschen ist durch das „θεοτόκος" für immer festgestellt. „Das Wort „Gottesgebärerin", sagt Joh. Damascenus [2], „besiegelt das Geheimniß der Oekonomie des Heils."

Weil Gottesgebärerin, ist Maria Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes; sie ist „παρθενομήτηρ" Mutterjungfrau [3], und „ἀειπαρθέ-

---

[1] Ex Bulla „Ineffabilis Deus."

[2] De Fid. orthodox. III. 12.

[3] Luc. 1, 26—39. Matth. 1, 18—21. Quae et Unigenitum tuum Spiritus Sancti obumbratione concepit, et virginitatis gloria permanente, lumen aeternum mundo effudit, Jesum Christum. Praef. Miss. Cf. Concil. Lateran. (649) Can. 3. Ebenso sprechen sich sämmtliche Väter aus. Ambros. in Luc. 1, 11. Ephraem. Serm. in Nat. Domin. Iren. adv. Haeres. I. 26. Justin.

vog"[1]. „Er ward empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau", spricht die Kirche im apostolischen Bekenntniß. „Wenn die Mutter", sagt Proclus, Patriarch von Konstantinopel, „nicht Jungfrau blieb in der Geburt, dann war es ein bloßer Mensch, den sie geboren und ihre Geburt nicht wunderbar"[2]; „die Geburt aus der Jungfrau", bemerkt Athanasius[3], „war der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes." „Der Wunderbare mußte wunderbar geboren werden", bekennt Augustinus[4]; denn „da sie im Glauben ihn empfangen, mußte die Geburt ihre Jungfräulichkeit erhöhen, nicht mindern", fügt Theodotus von Ancyra[5] bei. Es war eine Geburt, nicht „aus dem Willen des Fleisches noch des Mannes"; denn dann wäre die Frucht wieder eine sündige, in das allgemeine Schuldverhältniß des Geschlechtes verflochten. Aber vom Weibe ward der Erlöser geboren, damit er unseres Geschlechtes sei, seine Geburt eine wahrhaft menschliche, und so er selbst „der Menschensohn", uns in Allem gleich. Er ist der neue Adam, gezeugt durch die Kraft Dessen, der uranfänglich schaffend und bildend über den Gewässern schwebte bei der ersten Schöpfung[6].

Dialog. c. Tryph. c. 48. Ep. ad Diogn. c. 12: „Die Jungfrau wird geglaubt" ist ihm der Inhalt des christlichen Bekenntnisses. Ignat. ad Ephes. c. 19. ad Smyrn. c. 1. ad Trall. c. 9. Augustin. Enchirid. c. 34. Hieronym. adv. Helvid. pass. Die Katakomben, besonders jene der Priscilla an der Via Salaria, weisen bereits aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts Bilder der hl. Jungfrau mit dem Kinde auf. Vgl. Rossi, Imagini scelte della B. Vergine Maria tratte dalle Catacombe Romane. Roma 1863.

[1] Epiphan. Haeres. LXXVIII. 5.

[2] Orat. I. in Deipar. [3] De Incarnat. p. 516.

[4] Civ. Dei X. 29. [5] Concil. Ephes. P. III. c. 9.

[6] Die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Luc. 1, 35. Genes. 1, 2.

So steht und fällt die Idee des Gottmenschen und Erlösers mit der Geburt aus der Jungfrau; diese ist der Schild seiner gottmenschlichen Würde sowohl den ebionitischen wie gnostisch doketischen Irrthümern gegenüber [1].

Hieraus ergibt sich uns von selbst die Bedeutung Maria's für die Person und das Werk der Erlösung, ihre Stellung in der Oekonomie des Heils, ihr Anrecht auf eine ganz ausgezeichnete Verehrung als Mutter des Erlösers und seiner Brüder, der Erlösten. Alle Höhen und Tiefen ihres Geheimnisses, ihres wunderbaren Berufes und ihrer Gnaden sind zusammengefaßt und ausgesprochen in dem Einen: „Maria, von der geboren ward Jesus, der genannt wird Christus" [2]. Darum ist ihre Geschichte untrennbar eins mit der Geschichte des Herrn; wer diesen läugnet, läugnet sie, wer sie verachtet, verachtet ihn. Darum wurzelt ihre Bedeutung und Stellung in und für die Kirche ganz in jener des Herrn, darum sind alle christologischen Bestimmungen näher oder ferner mit Marianischen Ideen verflochten, sind alle Messianischen Hoffnungen und Erwartungen zugleich Marianische Hoffnungen, ein Harren auf die neue Eva, die Mutter

---

[1] „Wenn wir auch sagen müssen", bekennt der Protestant Martensen (Christliche Dogmatik S. 255), „daß die jungfräuliche Geburt von einem Schleier verhüllt ist, der für die physikalische Betrachtung undurchdringlich ist, so ist diese Geburt doch die einzige, welche die religiöse und theologische Betrachtung befriedigt."

[2] Matth. 1, 16. „Es gibt viele Apostel, aber nur eine Mutter Gottes. Hierin ist also die Jungfrau Maria über alle andern Menschenkinder hinaus, und einzig neben ihren göttlichen Sohn gerückt." Dietlein S. 8. Passaglia, De immaculato Virg. conceptu. III. p. 1417 sqq.

des „neuen Menschen“ [1]. Durch Ihn und um Seinetwillen, aber in eigener freier Mitwirkung war sie von jeder Thatsünde rein [2], ja frei von aller Sünde selbst im ersten Augenblick ihrer Empfängniß [3]. In ihr war Israels Beruf personificirt und zugleich erfüllt, zu bereiten den reinen, fleckenlosen, Gottes würdigen Leib, der das kommende Heil umkleiden sollte; sie war nach einem Ausdrucke des Patriarchen von Konstantinopel, Proclus [4], „das unnahbare Heiligthum der Sündenlosigkeit“, der „jungfräuliche Paradiesesgarten, von keiner Sünde entweiht, aus dem der neue Adam sollte gebildet werden“; sie ist, wie der Zeitgenosse des Proclus, Theodotus von Ancyra, sagt, „heilig, rein, unbefleckt, eine Lilie unter Dornen, Gott geweiht noch vor ihrer Geburt“ [5]. Denn „wenn der Leib des Herrn aus

---

[1] Genes. 3, 15. Jes. 7, 14. Jerem. 31, 22. Passaglia, De immaculato Virg. conceptu. II. p. 820 sqq.

[2] ... Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo sermonem. Unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae concipere et parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum. Augustin. De natur. et grat. c. 36. Vor ihm Ambrosius (in Ps. 118. Serm. XXII. n. 29) und Hieronymus (in Ps. 77, 14). Concil. Trident. Sess. VI. Can. 23. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. XXVII. Art. 4.

[3] Bulla „Ineffabilis Deus“ d. 10. Dec. 1854.

[4] Im J. 434. In Orat. VI. in Deipar: *αὐτὴ τὸ ἄδυτον τῆς ἀναμαρτησίας ἱερόν . . . ἐκ τοῦ παρθενικοῦ πάλιν πλάττεται παραδείσου ὁ δεύτερος ἀδάμ.* Patrol. gr. ed. Mign. Tom. LXV. c. 733.

[5] Homil. in Deipar. In Nativ. Dom. n. 11. Patrolog. gr. ed. Mign. Tom. LXXVII. col. 1427. Cf. Passaglia, De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu. bes. Pars I. Sect. III. Cap. 4. „Wie der erste Mensch aus unbefleckter Erde, ebenso mußte auch der zweite geformt werden,“ ist ein den Vätern geläufiger Gedanke.

dem durch die Sünde verderbten Fleisch gebildet wäre, wie könnte Christus, das fleischgewordene Wort, ohne Sünde sein, da er dann von sündigem Fleische Fleisch angenommen [1]. Darum war sein Fleisch in Wahrheit nicht genommen von sündigem Fleische" [2]. So trägt sie, die Schlangentreterin [3], alle Verheißungen des Alten Bundes in ihrem Schooße, den menschgewordenen „Segen, in dem gesegnet werden sollen alle Völker der Erde" [4]; sie ist die Bundeslade, die das wahre Allerheiligste verhüllt [5]. Wie daher der ersten Eva die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit geworden, so in noch höherem Maße der zweiten Eva, Maria; geheiligt wurden die Propheten, an die des Herrn Wort erging; heilig war Johannes, der letzte und größte vor ihnen schon im Mutterleibe, der den Kommenden nicht bloß verkündet, sondern auf den Gegenwärtigen hinweist. Aber Maria war mehr als alle diese, denn sie war des Herrn Mutter. Und der Herr war ihr unterthan, alle ihre Befehle und ihren Willen vollzog er, der gehorsame Sohn der Mutter, und er konnte sie vollziehen, denn sie waren nicht verschieden von dem Willen Gottes [6].

---

[1] „Nicht in demselben Verhältnisse zur Sünde, wie wir andern Kinder der Eva muß allerdings diejenige gestanden haben von Anfang an, die von ihrer ersten Entstehung an die Trägerin der Gnade in so einziger Weise gewesen ist." Dietlein S. 3.

[2] Ildephons. Toletan. (geb. 607) Bibl. PP. Tom. IX. col. 125.

[3] In ihrem Sohne, vgl. Genes. 3, 19.

[4] Genes. 12, 3; 18, 18; 22, 18. vgl. Gal. 3, 16.

[5] Hebr. 9, 1 ff. Ildephons. Tol. in Serm. de Assumpt. l. c. col. 150.

[6] Luc. 1, 28. Ceteris per partes praestatur; Mariae vero simul se tota infudit plenitudo gratiae. (Pseudo) Hieronym. De Assumpt. B. M. V. „Quapropter illam longe ante omnes Angelicos Spiritus cunctosque Sanctos coelestium omnium charismatum copia

Darum war in ihr die „Fülle der Gnade“; von Anfang an in Heiligkeit gekleidet, war sie keinen Augenblick ihres Daseins in der Sünde, und, weil Mutter des Schlangentreters, darum nicht in der Macht dessen, welcher der Sünde Vater ist, dem sie in ihrem Sohne das Haupt zertreten. Strahlend im Lichtglanz vor dem Auge des Vaters, der sie erkiesen von Ewigkeit, und des Geistes, der mit ihr sich vermählte, ward sie bezeichnet mit dem Siegel der Beharrlichkeit, wirkte sie freithätig zu allen ihr von Gott verliehenen Gnaden mit. So gebührte es ihr, damit die Mutter des Sohnes würdig sei, und damit die, welche das nächste und unmittelbare Werkzeug werden sollte der Geburt des Erlösers im Fleische, zuerst und in ausgezeichnetster Weise Antheil empfange an der Erlösung Gnaden [1]. So gebührte es ihr, daß des heiligen Geistes Braut werth des Bräutigams sei; denn nicht einem Menschen hat Er Wohnung in ihr bereitet, sondern Gott. So gebührte es endlich ihr, der Auserkorenen des Vaters, damit an ihr er zeige, wie der Ewige lieben und begnadigen kann [2]. Kam aber der Schöpfer zur Erde nieder in des Geschöpfes Knechtsgestalt,

---

de thesauro divinitatis deprompta ita mirifice cumulavit (Deus), ut ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera, ac tota pulchra et perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua major sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest. Ex Bulla „Ineffabilis Deus“.

[1] Cf. Thom. Aquin. l. c. Art. 5.

[2] Sola sine exemplo placuisti Domino nostro Jesu Christo. Antiphon. Eccles.

„Ineffabilis Deus ... ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis caeteris prosequutus est amore, ut in illa una sibi propensissima voluntate complacuerit.“ In Bulla „Ineffabilis“.

warum sollte hinwieder nicht zum Himmel aufsteigen sie, die Erste der Geschöpfe, die Mutter, die ihm seine Menschheit gegeben?

So weist uns denn das Ende wieder auf den Anfang, die Krönung als „Königin aller Heiligen“ [1] auf die Gnaden in ihrer ersten Empfängniß hin. Der wunderbare Beginn ihres Lebens setzt uns nun nicht mehr in Erstaunen, da ihre Mutterwürde und Jungfräulichkeit, die Geburt ihres göttlichen Sohnes, den sie aus Gottes Kraft jungfräulich der Welt gab, da ihr ganzes Leben ein Wunder der Gnade war. Oder durfte der ewige Vater sie befreien von dem Fluche, unter dem ihr ganzes Geschlecht stand, in Schmerzen zu gebären, nicht aber von dem, was dieser Fluch ihm gebracht, der Sünde? Mit Recht spricht darum Sophronius [2]: „Du hast alle Ordnungen der Engel übertroffen, den Glanz der Erzengel verdunkelt, die Throne sind unter dir, du überragst die Herrschaften, den Fürstenthümern gehst du voraus, du bist stärker als die Gewalten, kräftiger als die Kräfte, du stehst über den Cherubim, bist den Seraphim vorausgeeilt.“ „Sie ist“, spricht Petrus Chrysologus, „größer als der Himmel, stärker als die Erde, weiter als der Erdkreis, denn Gott, welchen die Welt nicht faßt, faßte sie allein. Sie trug Den, welcher den Erdkreis trägt, gebar ihren Erzeuger, nährte den Ernährer aller Lebendigen.“

So steht Maria in der Mitte der Zeiten, auf den Grenzmarken des alten und neuen Bundes; jenen erklärt sie, diesen weissagt und begründet sie; sie hat den höchsten Segen

---

[1] *„Κυρία καὶ πάντων κτισμάτων δεςπόζουσα.“* Joan. Damasc. IV. 15.

[2] (Patriarch von Constantinopel im 7. Jahrh.) Hom. in Deipar. Annunt. Cf. Ballerini, Sylloge Monumentorum. Romae 1854. II. p. 64. Petrus Chrysologus Serm. CXLIII. Basil. Sel. ed. Comb. I. p. 596. 597. 1130.

empfangen, mit dem Gott im alten Bunde segnete, den Segen der Mutterschaft im Fleische; mit ihr und durch sie tritt ein der höhere Segen des neuen Bundes, das Charisma der Virginität, der Mutterschaft im Geiste [1], die fruchtbarste Mutter und die reinste Jungfrau, aus der von nun an, „wie aus einer unsterblichen Wurzel, die jungfräulichen Zweige" [2] sich ausbreiten. Sie ist die letzte Prophetin und „der Propheten Königin"; denn an sie ergeht nicht bloß Gottes Wort, sie empfängt und trägt das menschgewordene Wort in ihrem Schooße; darum ruft sie aus im prophetischen Geiste: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter [3]. Und mit Millionen Glockenstimmen, und aus den Herzen von Millionen Gläubigen tönt ihr dreimal jeden Tag seit Millionen Tagen die Erfüllung entgegen: Ave Maria! So ist sie die einzige, die einzig mögliche Zeugin des Geheimnisses der Menschwerdung, aus deren Mund die Apostel es vernommen und uns verkündet haben.

Sie ist die Hohepriesterin, vom heiligen Geiste selbst gesalbt, in welcher aller Priesterberuf des alten Bundes culminirt, ein lebendiges Allerheiligstes, ein Tabernakel von Gottes Hand gebaut [4], von Gottes Geist ausgeziert, darin das hochheilige Sacrament des Leibes Jesu, „das Geheimniß verborgen von Ewigkeit" [5] wohnt; sie trägt das große, ewige

---

[1] Augustin. Serm. LI. 16: In illo populo quia oportebat fieri abundantem propagationem usque ad Christum, per numerositatem plebis habebant officium ducendarum uxorum. At ubi natus est Rex omnium gentium, coepit dignitas virginalis a Matre Domini, quae et filium habere meruit et corrumpi non meruit.

[2] Athanas. Fragm. in Luc. I. 46.

[3] Luc. 1, 48.

[4] Templum Domini, sacrarium Spiritus sancti.
Antiphon. Eccles.

[5] Col. 1, 26.

Opferlamm auf ihren Armen und tritt mit ihm hinein in's Heiligthum, legt es nieder auf den Altar an jenem großen, einzigen, ewigen Versöhnungstage auf Calvaria. Und mit seinem Blute, mit dem von dort aus die Welt besprengt wurde, ist der Welt die Erlösung geworden. „Sei gegrüßt, heiliger Gottesthron, Schatzkammer des Himmels, Haus der Glorie, Versöhnungsaltar der Welt," ruft Germanus [1] ihr daher zu. Sie ist Mutter und Königin des neuen Bundes, denn so bezeichnet sie der göttliche Sohn in seiner letzten Stunde [2]. Wenn das Leben der Kirche nichts ist als eine fortgesetzte Incarnation des Herrn [3] in der mystischen Einigung der Gläubigen mit ihm, durch den und in dem wir Alle ein Leib werden, dann blicken wir Alle mit ihm, die Brüder des „Erstgeborenen", auf zur Mutter, seiner Mutter und unserer Mutter. Sie ist die Mutter des Hauptes der Kirche und darum die Mutter aller Glieder, der von Gott gesetzte Hort der Erlösten, die neue Eva, die Mutter des Lebens und der Lebendigen. Das Blut, das aus seiner durchstochenen Seite floß, hat den neuen Bund gegründet und tränket uns im hl. Sacrament; und dieses Blut und dieser durchstochene Leib war genommen aus Maria. „Das Fleisch Christi", sagt Augustinus, „ist das Fleisch der Jungfrau" [4]. Sie ist Mutter des wahren Leibes Christi, darum Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche, die da wächst von Jahrhundert zu Jahrhundert, eine große heilige Familie unter ihrem Schutz und Schirm, die immer weiter ausdehnt ihr Gezelt, fort und fort neue Söhne gewinnt. „Alle Wunder der Gnade, die geschehen sind

---

[1] In Praesent. Deipar. Ballerini l. c. I. p. 318.

[2] Siehe deine Mutter. Joh. 19, 27. Saget meinen Brüdern. Matth. 28, 10.

[3] Athanas. De Incarn. c. 21.

[4] Op. imperf. adv. Julian. VI. 22.

und noch geschehen werden, seitdem das Wort ist Fleisch geworden, hat Gott der Maria gethan, sie alle sind ihr Mutterstolz, ihre Mutterfreude, wie sie auch die Errungenschaft ihrer Mutterschmerzen, der vor und nach der Geburt getragenen, sind" [1].

So ergibt sich uns die Berechtigung des Namens „Mittlerin" [2], welchen in dankbarem Aufblick zu ihr die Gläubigen ihr gegeben. Wohl ist der Gottmensch der einzige Mittler, durch den die Menschheit in das Heiligthum der Gottheit eingegangen, die Gottheit eingewohnt der Niedrigkeit des Menschen; aber dieses Wunder der Incarnation hat sich nur vollzogen durch die Thätigkeit des heiligen Geistes auf der einen, der Mitwirkung Maria's auf der andern Seite. So steht sie in nächster, innigster Nähe der Gottheit, erhaben über die Gottesnähe aller Heiligen, und ihre Theilnahme am Erlösungswerke ist eine ganz eigentliche, unmittelbare, nur übertroffen durch das Werk des Erlösers selbst. „Wohl war", sagt Euthymius [3], „im Rathe des Ewigen die Erlösung beschlossen, aber bis zur Erscheinung der Jungfrau Maria war kein ihr entsprechendes menschliches Organ erfunden." „Maria", spricht Irenäus [4], „ist dem gesammten Geschlecht Ursache des Heiles geworden."

Anfang, Grund und Wurzel ihrer Mittlerschaft war vor Allem ihr Glaube. „Selig bist du, weil du geglaubt hast" [5]. Höher denn der ihre, war keiner Creatur Glaube mehr;

---

[1] Dietlein S. 11.

[2] *Μεσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις.* Basil. Seleuc. p. 360. Cf. Passaglia l. c. 1409 sqq.

[3] Apud Petav. De Incarn. II. 17: *οὔπω ἄξιον αἱρέθη τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐργαστήριον.* Cf. Basil. M. Hom. XXI. De Nativ. Dom. Opp. Tom. I. p. 588.

[4] Adv. Haeres. III. 33.

[5] Luc. 1, 45.

denn sie glaubte an das Wort des Vaters, vom Engelmund verkündet, daß das Unerhörte an ihr geschehen sollte; sie glaubte, wo die gesammte Natur staunt [1]. Und im Glauben empfing sie vom heiligen Geist [2]. „Im Glauben an des Engels Botschaft", sagen uns die Väter, „hat sie wieder gewonnen, was des ersten Weibes Unglaube uns verloren, hat sie Leben Denen gebracht, denen das erste Weib den Tod einst gab" [3]. Gläubig gehorchend sprach sie jenes große „Fiat" [4]: „Mir geschehe nach Deinem Wort", an das, gleichwie das erste „Fiat" diese sichtbare Welt in's Dasein gerufen, eine zweite höhere Welt, die Erlösung, geknüpft war. Denn „das Werk der Menschwerdung, auf das Himmel und Erde seit Jahrtausenden geharrt, geht nicht in Erfüllung, ehe denn die Jungfrau ihre Einwilligung gegeben [5].

Dieses „Fiat" ist der Abschluß der alten Welt, der Be-

---

[1] Tu, quae genuisti,
Natura mirante, Tuum Sanctum Genitorem.
Hymn. Eccles.

[2] Fide concepit Filium. Augustin. Contr. Faust. Manich. XXIX. 4. Cf. Tract. X. in Joan. c. 2. Inde felix, quia custodit Verbum Dei.

[3] Justin. Dialog. c. Tryph. n. 100. Iren. adv. Haeres. III. 22. V. 19. Tertullian. De carne Chr. c. 17. Augustin. De Symb. ad Catechum. c. 4. Hesychius Presb. Hierosolym. De Laudib. B. M. V. Bibl. PP. Tom. XII. p. 667. Epiphan. Haeres. LXXV. 18.

[4] Fiat mihi secundum verbum tuum. Luc. 1, 38.

[5] Bossuet, I. Serm. pour la Nativ. de la Ste. Vierge. Cf. Augustin. (Fulgent.) Serm. XVIII. de Sanct.: „Quae singulari tuo assensu, mundo succurristi perdito!" „Heilige Jungfrau", sagt der hl. Bernhard, „alle Menschen, alle Zeiten blicken auf dich. Der Preis unserer Erlösung wird angeboten, wir sind alsbald gerettet, wenn du deine Zustimmung gibst. ... Mit einem Worte kannst du uns helfen; darum bittet dich Adam und sein ganzes aus dem Paradiese verstoßenes Geschlecht, alle liegen sie zu

ginn der neuen, die Erfüllung aller Prophezeiung, der Wendepunkt der Zeiten, das erste Aufflammen des Morgensternes, welcher den Aufgang der „Sonne der Gerechtigkeit" ankündet, das, soweit menschliches Wollen dieß vermochte [1], jenes wunderbare, geheimnißvolle Band knüpfte, welches den Himmel niederzog zur Erde, die Menschheit zu Gott erhob; es bezeichnet den Augenblick, in welcher der Ruf durch den Himmel ging und alle Welten der Geister: Das Wort ist Fleisch geworden.

Und wie begonnen, so war ihr Beruf getragen von diesem Glauben, hat im Glauben sie vollendet. Ein weinendes Kind erblickt ihr Auge in der Krippe; aber sie glaubt, daß Der es ist, der die Himmel gebaut; ein nacktes Kind, aber sie glaubt, daß Der es ist, dem der Erdkreis gehört und die Reichthümer des ewigen Lebens; sie schaut ein schwaches Kind, mit dem sie flieht vor dem römischen Satrapen, und sie glaubt an Ihn, dessen Winke die Engel gehorchen; ein stummes, schweigendes Kind, und sie betet an in ihm die Schätze der ewigen Weisheit; darum „bewahrte sie alle seine Worte in ihrem Herzen" [2]; darum spricht sie bei Beginn seines öffentlichen Lebens: „Was er euch sagt, das thut" [3]. Sie sieht ihn sterben am Kreuze, und sie glaubt an ihn, den Erlöser der Welt, der durch seinen Tod den Tod besiegt,

---

deinen heiligen Füßen, weil der Trost der Elenden, die Erlösung der Gefangenen, die Errettung der ganzen Welt von dir abhängt."

[1] „Nahm sie nicht im Glauben als die Magd, die auf alles eigne Wollen verzichtet, das Kind der Verheißung als ihres Leibes Frucht auf, dann gab es überhaupt kein Heil, keine Gnade." Dietlein S. 8. Freilich ist ihr Wollen selbst wieder das Werk der von Anfang an vorherbestimmten Gnade, aber nicht der Gnade allein. Cf. Suarez De Incarn. P. II. Disp. I. Sect. 1. Passaglia l. c. p. 1147 sqq.

[2] Luc. 2, 51. [3] Joh. 2, 5. Cf. Suarez l. c. Disp. XIX.

durch seine Auferstehung uns das Leben wiederbringt. Wer hat so geglaubt wie sie, die „Königin der Bekenner"!

Im Glauben ward sie Mutter [1]; und wie ihre Mutterschaft einzig war und erhaben über jede irdische, so auch ihre von jeder Begierlichkeit freie Liebe [2]. Der Geist war das Princip und die energische Kraft ihrer Liebe, denn nur in ihm und durch ihn konnte sie einen Gottmenschen würdig lieben. Und durch diese Liebe mystisch ihm geeint, theilt sie freiwillig mit ihm seine Erniedrigung, seine Leiden, seinen Tod, wirkte sie höchst thätig mit zum Werke der Erlösung. Die Lanze, die des Sohnes Seite durchstach, hat auch ihre Seele durchbohrt [3]. Sie litt mit ihm, in ihm für das Heil der Welt; so ist sie geworden die „Königin der Martyrer". In richtiger Würdigung dieses Verhältnisses der Marianischen Compassion und des Herrn Passion feiert die Kirche daher das Fest der Schmerzen der Mutter am Freitage vor der Leidensfeier des Sohnes; denn des Sohnes Leiden und Tod und der Mutter Mitleiden und mystisches Sterben lassen sich nimmer trennen.

So enthüllt sich uns die Bedeutung Maria's und ihre centrale Stellung in der christlichen Heilsökonomie. Wie in Adam und Eva die natürliche Ordnung unseres Geschlechtes begründet ist, und dieses mit ihnen beschlossen unter der Sünde, so ruht die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Erlösung und der Gnade, auf Jesus und Maria. Ihre Größe ist der Abglanz der Größe Jesu Christi, ihre Schönheit der Wiederschein der Schönheit Jesu Christi; wie die Abendwolke ganz Licht wird, so ist sie ganz sonnenhaft, aber nicht im eigenen Lichte strahlend, sondern hineingetaucht und

---

[1] Beata coeli nuntio,
Foecunda sancto Spiritu.
Hymn. Eccl.

[2] Cf. Passaglia l. c. p. 1609 sqq.

[3] Luc. 2, 35.

übergossen vom Glanze Dessen, der die ewige Sonne der Geister ist. Es ist ihr Antlitz, welches Christum am reinsten spiegelt, sagt Dante [1]. Ihre Würde geht hervor und ist untrennbar verbunden mit der Würde des Sohnes, fließt aus ihm, der sie mit dem Gewande seiner Herrlichkeit ganz umkleidet. Wenn wir sie preisen, preisen wir den Sohn, wenn wir sie verherrlichen, verherrlichen wir seine Gnade. „Es ist kein Zweifel", sagt der hl. Bernhard [2], „daß Alles, was wir immer zum Preise der Jungfrau aussagen, dem Sohne gehört, und daß umgekehrt, wenn wir den Sohn ehren, wir der Mutter unser Lob nicht entziehen können."

Und darum zollt ihr die Kirche mit vollem Recht eine ganz außerordentliche Verehrung, der wunderbaren, geheimnißvollen Größe der Jungfrau entsprechend [3], die erhaben steht über der Heiligkeit aller übrigen Heiligen. In welche Unterordnung aber bei alledem die Kirchlichen die Jungfrau zu Christus setzen, hat Keiner plastischer dargestellt, als ein Prediger des Mittelalters, Berthold von Regensburg [4]: „Wenn es möglich", sagt er, „daß unsere liebe Frau Sanct Maria Gottes Mutter jetzund da auf der schönen Wiese wäre und ich es werth wäre, die Himmlische zu sehen — und ihr wisset, daß ich sie recht gerne und ohne Maßen gerne sehen wollt — und ich auf dem Wege wäre, unsere liebe Frau Sanct Maria zu sehen, und ein Priester käme gegen mich und trüge im Altarsacrament unsern Herrn, um zu einem Kranken zu gehen, so würde ich eher mich

---

[1] Parad. XXXII. 85.

[2] Homil. IV. in Evangel. Missus est.

[3] Cultus hyperduliae.

[4] Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg. Regensburg, 1857. S. 182.

gegen den Priester kehren, der unsern Herrn trüge, und würde gegen ihn auf meine Knie fallen, als vor unserer lieben Frau Sanct Maria und allem himmlischen Heer. Wie gerne ich sie sähe, und obschon ich sie noch nie sahe, so wollte ich unserm Herrn mehr Ehre bieten, obschon ich ihn alle Tage hier auf Erden sehe. Wie klein der Sonnenschein ist, der durch eine Nadelöhre geht, über allen Sonnenschein, den die Sonne über alle Welt gibt, so klein ist alles himmlischen Heeres Heiligkeit und unserer lieben Frauen dazu gegen die Heiligkeit, die Gott selber hat."

Wir haben bereits gesehen, Maria ist im vollsten und eigentlichen Sinne Mittlerin durch Jesum ihren Sohn, dem sie aus jungfräulichem Schooße Fleisch und Blut geboten, die der Preis unserer Erlösung sind. Aber des Herrn Geschichte ist eine ewige Geschichte; allgegenwärtig bis an's Ende, währt sein Mittleramt für und für [1]. So waltet denn auch Maria immerdar ihr Mittleramt bei dem Sohne, waltet sie fort durch alle Zeit; immerdar wird sie durch die Gnade des Geistes neue Söhne der Kirche gebären, die da ist „Christi Leib", immerfort ihren Sohn wiedergebären in den Herzen. Was sie einmal that, ist eine nimmer endende That, Form, Vorbild und Symbol ihrer steten Wirksamkeit in der Kirche. Immerfort, so lange es noch Erlösungsbedürftige gibt, spricht sie jenes „Fiat", an dem die Erlösung der Welt einst hing [2]; so lange noch Sünde, Noth und Tod auf Erden wohnen, eilt sie, beizuspringen den Gefallenen; so lange des Sohnes Fleisch und Blut auf unsern Altären ruht, läßt ihre mütterliche Liebe nicht nach, anzuklopfen an des Sohnes Herz, um überreiche Schätze der

[1] Hebr. 7, 25.

[2] „Ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus Auctorem vitae suscipere." Orat. Eccl.

Gnade zu fordern, damit sein Blut — ihr Blut — nicht umsonst geflossen sei. Der Sohn hat ihre Bitte erhört, als sie um Wein gebeten, beim Hochzeitsmahl [1]; was wird er ihr nicht gewähren, wenn sie fleht für uns um seine heilige Liebe, die unser Herz mit himmlischer Wonne erfreut und unsere Seelen stärkt?

Ist es keine tadelnswerthe Uebertreibung, wenn der Apostel Christum unsern Bruder nennt, wenn Cyrillus von Jerusalem [2] uns als seine „Blutsverwandte" bezeichnet, dann ist es ebenso wenig Uebertreibung, daß Maria unsere Mutter ist und ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit einer verklärten, innigsten, mächtigsten, zartesten, und, weil mütterlichen, nie ermüdenden ewigen Liebe ist. Sie ist die Mutter der Gnade, weil die Mutter des Herrn der Gnade, „Zuflucht der Sünder", weil zunächst stehend an den Quellen des Heils, die aus des Sohnes Wunden fließen. „Du wendest ab", spricht der Patriarch von Konstantinopel, Germanus [3], „alle Uebel von uns, denn du hast die Gewalt eines Mutterherzens über deinen Sohn, durch dich entgehen

---

[1] Joh. 2, 1. Die blasphemischen Deutungen dieser Stelle, wie auch Luc. 2, 4 ff. und Marc. 3, 21 ff. von Preuß hat Dietlein nach Gebühr gewürdiget (S. 12—26). Diese von den Feinden der hl. Jungfrau so oft mißbrauchten Worte beweisen erst recht für ihre hohe Stellung und Tugend, sowie die Macht ihrer Fürbitte, welche die Spendung der Wohlthaten Gottes beschleunigt. Auf ihre Andeutung des Mangels, verbunden mit der stillen, vertrauensvollen Bitte um Abhülfe: „Sie haben keinen Wein mehr" — spricht der Herr: „Was mir und dir, o Frau?" Er kennt ihre Bitte und weist darauf hin, daß die Bethätigung seiner Wundergabe, „seine Stunde", noch nicht gekommen. Trotzdem erkennt Maria in seiner Antwort Gewährung ihrer Bitte und spricht darum: „Was er immer euch sagen wird, das thut."

[2] In Catech. myst. IV.

[3] Ballerini l. c. I. p. 320.

wir der Strafe der Verdammung; denn so sehr liebst du das Volk, das den Namen deines Sohnes trägt." Je mehr die Gläubigen in die Gemeinschaft des Leidens Christi hineingezogen werden, desto mehr werden auch ihre Leiden für die Welt erlösend, wie dieß durch die Geschichte der christlichen Martyrer und Helden sichtbar bestätigt wird." So bekennt selbst der Protestant Martensen [1]. Wer aber hat mehr gelitten in Christo und mit ihm, als Maria? Wenn alle Heiligen im Himmel und auf Erden mitwirken zum Aufbaue des Reiches Gottes, des Leibes Christi; wenn Ein Odem Alle durchgeistet, Ein Herz in Allen pulsirt, Ein Strom des Lebens Alle durchfluthet, und aus dieser Gemeinschaft Keiner scheidet, da er mit ewigen Banden an sie gebunden ist; wenn, so ein Glied leidet, alle leiden; wenn alle Charismen vom Geiste nur gegeben sind zu diesem Einen Ziele; wenn, je reiner der Seligen Liebe und je voller der Genuß der Himmelsfreuden, der sie in Christo theilhaftig geworden sind, sie desto mehr uns in Liebe zugewendet bleiben, unserm Ringen und Kämpfen theilnahmvoll und helfend nahen; wenn ihre Tugenden und Verdienste ein gemeinsamer Schatz sind, aus dem Alle schöpfen — um wie viel mehr gilt dieß von Maria, wie ganz besonders wirkt sie zum Heil der Ihrigen, wie es ihre eigenthümliche, ganz besondere und über Alle erhabene Stellung heischt! Ja, wenn Maria und alle Heiligen mit Christus die Welt richten werden, sollen sie nicht jetzt für sie bitten dürfen? Und wenn um der Fürbitte Abrahams willen der Herr die sündige Stadt zu verschonen verspricht, wenn alle Reisegenossen Pauli um seinetwillen von dem Schiffbruche [2] errettet wurden, sollte sie ohnmächtig sein, wenn die Seelen

[1] Christliche Dogmatik. S. 293.

[2] Apostelgesch. 27, 24. Genes. 18, 20.

über dem furchtbaren Abgrunde der Verdammung schweben? „Allerheiligste Jungfrau", ruft deßhalb Basilius [1] von Seleucia aus, „was ich auch immer zu deinem Preise sagen mag, immer genügt es nicht, dich nach Gebühr zu preisen. Blicke gnädiglich vom Himmel auf uns nieder, daß durch dich furchtlos wir hintreten vor deines Sohnes Thron!"

„Es ist recht", sagt Suarez [2], „daß wir zuweilen unmittelbar an den Sohn uns wenden; aber es ist ihm gleichfalls wohlgefällig, daß wir zuweilen zur Jungfrau fliehen. Und zwar um desto tiefer von Ehrfurcht vor Gottes Majestät uns zu durchdringen; sodann um der Mutter unsere Verehrung zu bezeugen, damit sie für uns beim Sohne flehe, und unsere Unwürdigkeit in ihr einen Ersatz finde, nicht weil wir an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln, sondern weil wir wegen unserer Unwürdigkeit tief innerlich uns schämen und fürchten. So bittet sie doch selbst nur wieder den Sohn und den Vater durch den Sohn, was Alles ihm wohlgefällig und ihm zu Ehren gereicht." Und so ist es denn nicht so ganz gegen alle Analogie des Glaubens und von vornherein als „Uebertreibung" abzuweisen, wenn viele Heilige der katholischen Kirche sagen, es habe dem Herrn gefallen, seine Gnaden uns durch die Vermittlung Mariä zu schenken, wie es ihm ja auch gefallen hat, sich selbst durch sie der Welt zu geben [3]. Sagt ja schon Germanus [4]: „Niemand empfängt Weisheit von Gott, außer durch dich Allerheiligste, Niemand wird gerettet, außer durch dich, Niemand von Gefahren befreit, außer durch dich." Nachdem einmal Gott durch

---

[1] p. 367 (a. 431).
[2] In III. div. Thom. Pars II. Disput. XXIII.
[3] Vgl. Herrlichkeiten Mariä vom hl. Alphons Liguori I. 5.
[4] L. c.

Maria uns Christus geben wollte, sagt Bossuet[1], so ändert er diesen Entschluß nicht mehr, und wir empfangen immer den Sohn durch die Mutter, durch ihre Vermittlung die Anwendung seiner Gnade auf die verschiedenen Zustände des christlichen Lebens. Je reiner das Herz, aus welchem das Gebet emporsteigt, desto sicherer die Erhörung. Und darum wenden wir uns zu ihr, der Reinsten, Heiligsten, Gottinnigsten, Sündelosen, daß ihre Bitte unser Flehen zu dem Sohne unterstütze. Und darum unser Vertrauen auf ihre Fürbitte.

Maria ist darum in Wahrheit, wie Cyrillus von Alexandrien sie nennt, „das Scepter des rechtmäßigen Glaubens“[2]. Ihre Prärogative als Gottesmutter und Mutterjungfrau ist das unüberwindliche Bollwerk[3], das die Kirche jedem Angriffe auf das Geheimniß der Menschwerdung entgegengestellt hat, das jeder Aenderung, Entstellung, Verflachung und Verflüchtigung dieses Grund- und Centraldogma's wehrt. Ja, wir müssen sagen, durch sie ist das Geheimniß der Menschwerdung vollzogen worden, und durch sie ist der Glaube daran uns zuerst verkündet worden; wer Maria nicht glaubt, glaubt nicht an den Sohn. Jeder Lobpreis Maria's ist daher zugleich ein lautes Bekenntniß unseres Glaubens an den Gottmenschen; jedes Ave, das im Andenken und Vertrauen an sie gerichtet wird, muß das Gemüth des Betenden zugleich zu Dem erheben, der, von Ewigkeit im Schooße des Vaters weilend, um unseres Heiles willen den Schooß der Jungfrau nicht verschmäht hat. Ist Christus, der Gottmensch, das große Almosen des Himmels an die gottleere, arme

---

[1] Serm. IV. pour l'Annonciat.

[2] Σκῆπτρον τῆς ὀρθοδόξης πίστεως.

[3] Turris Davidica.

Welt, dann ist Maria dessen Spenderin, deren Hand dem flehenden Geschlechte es übergeben, der goldene Ring, der die Perle des Allerheiligsten umschließt. So wird es uns nun klar, warum die Kirche von ihr singt: „Du allein hast vernichtet alle Ketzereien auf der ganzen Erde.“ Und so verstehen wir, warum der Kampf gegen Christus von Anbeginn zugleich ein Kampf gegen Maria war; jede Häresie hat noch immer mit Verachtung der Jungfrau geendet. Denn sie ist der „Meeresstern“ über dem Schiff der Kirche, zu dem sein Pilot vertrauend aufblickt.

„Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: Ein Weib mit der Sonne überkleidet und den Mond zu ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Und es erschien ein anderes Zeichen am Himmel, ein Drache, groß und blutroth mit sieben Hörnern... Und er stand vor dem Weibe, das gebären sollte, um alsbald nach der Geburt ihren Sohn zu verschlingen. Und sie gebar einen Sohn... Und es erhob sich ein großer Kampf im Himmel, Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen... Und es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, welche die ganze Welt verführt hat... Und da er sah, daß er auf die Welt hinabgeworfen war, verfolgte er das Weib, welches den Sohn geboren hatte... Und der Drache ward zornig über das Weib, und er ging hin, Krieg anzufangen mit den Uebrigen von ihrem Samen, welche die Gebote Gottes halten, und das Zeugniß Jesu Christi haben“ [1].

Durch die Mutterschaft Maria's ist die Macht des Satans gebrochen; daher aller Angriff auf Christus und sein

---

[1] Offenb. 12. So wenig der Drache eine nur gedachte Person ist, so wenig auch das von ihm bekämpfte Weib mit dem Sohne. Hier ist das Ave Maria des Johannes an die ihm vom Herrn befohlene Mutter.

Reich nothwendig ein Angriff auf Maria, daher die Sucht des Unglaubens, das Weib zu erniedrigen, das den Urheber und Vollender unseres Glaubens uns geboren. Die Ebioniten, Doketen und gnostisch-manichäischen Secten, Jovinian und Helvidius in der alten Kirche, die Katharer und Albigenser des Mittelalters bis zu Wiklef und Hus, die Reformatoren, Jansenisten und Rationalisten unserer Tage bieten hiefür eine fortlaufende Kette von Zeugnissen [1].

Durchdrungen von der tiefsten Ueberzeugung, daß mit dem Falle der Gottesmutter das Geheimniß der Menschwerdung, dieser Herzpunkt, in dem alles christliche Glauben und Leben pulsirt und mit ihm daher das Christenthum selbst stürzen müsse, haben dagegen alle großen und heiligen Männer der Kirche vom Anfange an ihr die innigste, zärtlichste, vertrauensvollste Verehrung gezollt. Bereits haben wir Irenäus angeführt; Ephraem [2] spricht zu ihr: Unbefleckte, Reine, Königin des All's, Hoffnung der Verzweifelnden, unsere allerherrlichste Frau! Sicherster Port der Schiffbrüchigen, Trost der Welt, Aller Heil! Unter den Fittigen deiner Liebe und Barmherzigkeit schütze uns und beschirme uns! Gregor von Nazianz [3] erzählt uns von der gottgeweihten Jungfrau Justina, „welche in ihrer Tugend gefährdet, die allerseligste Jungfrau um ihren Beistand anrief." „Sei gegrüßt", redet vor den Vätern von Ephesus Cyrillus von Alexandrien die Gottesmutter an, „Maria, Gottesgebärerin, Schatzkammer der ganzen Welt, unauslöschliche

---

[1] Vgl. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. S. 31.

[2] Zu Anfang des 4. Jahrhunderts. Ap. Malou, Pietas Mariana, seu Homiliae in Festis B. V. M. olim habitae. Lovanii 1847. p. 444.

[3] Orat. XXIV. 11.

Lampe, Krone der Jungfräulichkeit, Scepter des rechtmäßigen Glaubens"[1]. Ebenso werden Epiphanius, Germanus, Sophronius, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo der Große, Ennodius, Gregor der Große, Vincentius Fortunatus, Johannes Damascenus, der Späteren nicht zu gedenken, nicht müde, das Lob der Jungfrau zu verkünden[2]. So muß es sein, und es konnte auch gar nicht anders sein. Denn die Himmel vergehen und die Erde, aber nicht das Wort des Herrn. So lange die Geschlechter der Menschen über diese Erde gehen, werden sie erfüllen, was die Jungfrau prophetisch ausgesprochen: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter! Und mit jedem Morgen wacht auf ihr Lob aus Millionen Herzen, preisen sie selig Millionen Zungen auf dem ganzen Erdenrund. Wie Maria war in Mitte der jungen Kirche zu Jerusalem[3], so ist sie, bleibt sie für alle Zeit.

Es übrigt noch, einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Bedeutung und Wirksamkeit des Marianischen Cultus im Leben.

Zwei Ideen, mit dem Christenthum in die Welt getreten, und in ihm lebendig, sind in Maria verkörpert, die Idee des Gottmenschen und der Mutter Jungfrau; jene die größte, erhabenste, gewaltigste, diese die zarteste, sinnigste, tiefmenschliche, wenn gleich nicht minder geheimnißvolle, die Liebe der Mutter mit der Reinheit der Jungfrau in wunderbarem Bunde. Sie haben alle unreinen Culte der Mythe gestürzt

---

[1] L. c. p. 472.

[2] Cf. Prop. XXVI. damn. ab Alex. VIII: Laus, quae defertur Mariae ut Mariae, vana est.

[3] Apostelgesch. 1, 14.

und eben darum das Weib aus dem Staube erhoben. Der Cult der Venus und Astaroth und die Verehrung der allerseligsten Jungfrau, die Gottesmutter unter dem Kreuze in namenlosem Wehe, aber vom Opferschmerz verklärt, und Niobe in starrem, kaltem, hoffnungslosem Schmerz versteinert — mehr bedarf es nicht, um den ganzen unendlichen Abstand zu bezeichnen, der die alte von der neuen Welt scheidet. Nicht umsonst hat für diese beiden Ideen die Kirche von Anfang an gestritten; denn es sind die beiden Grundtöne im Bilde der Allerseligsten, ohne welche dieses uns nicht mehr wäre, was es ist — ein Bild so idealisch, so von Anmuth, Liebreiz und Holdseligkeit umflossen, daß das Auge zu ihm nicht aufzublicken vermag, ohne daß die verborgensten Saiten unseres Inneren berührt werden, und die tiefsten, edelsten und besten Gefühle in uns aufleben. Religion und Sitte entnehmen dem Marianischen Cultus die mächtigsten Motive, Poesie und Kunst feierten von jeher in der Darstellung dieses Ideals ihre besten Triumphe; denn es begreift Alles in sich, was die Erde an Erhabenem und Göttlichem, an Lieblichem und Mildem besitzt; alle Verhältnisse des Lebens, alle Bildungsstufen und Wirkungskreise durchdringend, vom mächtigen Dome, dessen Thürme zu den Wolken ragen, bis zum Muttergottesbild in armer Hütte und am einsamen Baum im Walde, von den edelsten Blüthen der Dichtkunst, die um ihren Altar gewunden worden, von den uralten, urchristlichen und tief psychologischen Gebetsformen der Litanei bis zu dem Ave Maria aus dem Munde des Kindes — wer mag ermessen, mit welcher Macht dieß die Völker aus den Tiefen des sinnlichen, weltlichen, irdischen Lebens und eines rohen Materialismus emporzog, ihre Veredlung, Vergeistigung und Sittigung wirkte! In ihr, der „wonniglichen Maid", wie sie unser Walter von der Vogelweide nennt, erscheint der Seele ein Anblick so rein, so geistig, so alle irdische Schöne

überragend, daß alle andere Schönheit erbleicht. Es ist die Schöne der Heiligkeit, die Anmuth der Jungfräulichkeit, die Milde der Mütterlichkeit, die Demuth, Mitleid und Liebe athmet, durchzogen von jener unaussprechlichen Majestät, wie sie der „Mutter des Erlösers" ziemt — ein himmlisches und doch ganz menschliches Bild, für welches die Geschichte keine Aehnlichkeit, für dessen Beschreibung die Sprache keine Worte bietet. Wer mag zu ihr auch nur einmal sprechen: „Bitt' für uns!" ohne daß die Demuth der Jungfrau ihm vor die Seele trete; ohne daß Vertrauen in ihn einkehre; ohne daß ihr Opferwille ihn zur Ergebung in Gottes Willen bereite; ohne daß das Auge sich läutere im Aufblicke zu ihr, der Jungfrau aller Jungfrauen; ohne daß ihre Reinheit das Herz mit heiliger Liebe fülle, wie die Lilie licht wird und rein und weiß in dem Lichte der Sonne, zu dem sie jeden Morgen emporblickt?

Wie strebt gerade die Jugend nach Idealen! Und wie leer bleibt das Herz, wie trostlos suchend irrt es umher, um in diesem Lande der Vergänglichkeit und der Gräber, in diesem Thale der Zähren und des Schmerzes, wo auf Allem, was glänzt und gleißt, die Schatten des Todes liegen und ein Geruch der Verwesung Alles durchdringt, ein Ideal zu finden, das bleibend ist und nicht vergeht, unserer ersten, besten und ewigen Liebe werth! Hier ist das Ideal, das Wirklichkeit ist und Geschichte, eingetreten in die Zeit, aber nicht vorübergegangen mit der Zeit, ein Bild von der realsten Bedeutung, nicht aus Phantasie und Dichtung gewoben. Nicht jenseits liegt es, in einer transscendentalen Welt, im Reiche des Uebermenschlichen; sie ist Mensch, ganz Mensch, nur Mensch, „Fleisch von unserm Fleische und Bein von unserm Bein", aber verklärt im Glanze der reichsten Gnaden Gottes, die je einem Sterblichen geworden, ein sichtbares Bild der unsichtbaren Schönheit Gottes. Und darum ist sie so

ächt menschlich und uns so nahe, nicht durch eine unüberschreitbare Kluft von uns geschieden, vertrauensvoll uns zuwinkend als „Mutter der schönen Liebe", deren Liebe zu uns nur übertroffen wird durch die Liebe Gottes zu den Menschen, der an ihr den sichtbaren Beweis der Welt vor Augen gestellt, was seine Gnade aus dem Sohne des Staubes zu bilden vermag. So ist sie der Morgenstern beim Aufgange des Lebens der Gnade, der hinführt zu Christus, und der Abendstern, wenn der Tag sich neigt, jener Tag, auf den die ewige Nacht folgt. So leuchtet sie mit dem milden Lichte des Mondes in den dunkeln, kalten Nächten dieses irdischen Lebens; aber sie selbst hat ihr Licht empfangen von Dem, der die Sonne der Gerechtigkeit ist.

„Du fürchtetest dich, o Mensch", sagt der hl. Bernhard [1], „dem Vater dich zu nähern; als du seine Stimme hörtest, verbargest du dich; siehe, er hat dir Christum als Mittler gegeben. Was vermag nicht beim Vater ein solcher Sohn? Er ist dein Bruder, dein Fleisch, in Allem erprobt, die Sünde ausgenommen, um Mitleid zu haben mit uns. Aber vielleicht fürchtest du in diesem deinem Bruder die Majestät des Gottes; denn ward er gleich Mensch, so ist er doch Gott. Willst du einen Fürsprecher bei ihm? Eile zu Maria. Sie ist Mensch, nichts als Mensch, wie wunderbar auch ihre Vorzüge sein mögen. Fürchte dich nicht, der Sohn erhört seine Mutter. Der Sohn erhört die Mutter und der Vater erhört den Sohn; das ist die Stufenleiter, auf welcher der Sünder zu Gott gelangt, darauf setze ich mein Vertrauen, darauf ruht meine ganze Hoffnung."

Das ist die Summe der katholischen Lehre von Maria, der Gottesmutter; sie bildet die Krone, mit welcher der

---

[1] In Nativ. B. M. V. Serm. de Aquaed.

Dichter des Katholicismus [1] seinen göttlichen Gesang abschließt:

Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,
Demüthig und groß, wie kein Geschöpf mehr,
Festes Ziel im Rath des ewigen Vaters.

Du bist jene, so die menschliche Natur
So sehr geadelt, daß der eigene Schöpfer
Nicht hat verschmähet, ihr Geschöpf zu werden.

In deinem Schooß entzündete sich die Liebe,
Die immer flammt im Schooß des ewigen Vaters,
Und so ist diese Blume aufgesprossen.

Uns bist du eine Sonne warmer Liebe,
So lang' wir geh'n durch dieses Land des Todes,
Fließt uns aus dir stets neue Lebenshoffnung.

O unsere liebe Frau, so groß und mächtig!
Wer Gnaden sucht, und nicht zu dir hin eilet,
Dem fehlen Schwingen, die nach Oben tragen.

So mild bist du, daß nicht bloß, wenn wir bitten,
Du uns zu helfen eilst, zu tausend Malen,
Kommst du in Huld zuvor, noch eh' wir bitten.

Du bist voll Mitleid, bist voll heiliger Liebe,
Du strahlst in Herrlichkeit, in dir geeinet
Ist, was die Creatur nur hat an Gutem.

---

[1] Dante, Paradies XXXIII. 1 ff.

Zehnter Vortrag.

Christus der Hohepriester.

Das Priesterthum Mittelpunkt der Aemter Christi. — Das Opfer. — Die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde. — Strafe und Sühne. — Die blutigen Opfer. — Menschenopfer. — Die Opfer in Israel. — Ihre typische Bedeutung. — Unmöglichkeit der Sühne durch einen Menschen. — Die Versöhnung eine That des Gottmenschen. — Unendlicher Werth der Genugthuung Christi. — Freiwilligkeit seines stellvertretenden Leidens. — Der Gottmensch und die Menschheit. — Leibes- und Seelenleiden. — Seine Sühne die Versöhnung des Geschlechts. — Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung. — Christi Opfer das höchste, einzige, wahre, ewige Opfer. — Quell aller Gnaden. — Christus ewiger Hoherpriester. — Das Opfer des Erlösers und das Opfer der Erlösten. — Das Kreuz in der neuen Welt. — Fall des Heidenthums. — Sünde und Gnade.

Die Aufgabe Israels war, wie uns früher bereits klar geworden, keine andere, als ein Führer zu Christus zu sein [1]; Christus präexistirte von Anfang an in Israel, die wesentlichen Institutionen und Ordnungen seiner Theokratie waren nur die Ab- und Vorbilder des kommenden Erlösers. Zu diesen gehört aber vor Allem das dreifache Amt des Prophetenthums, Priesterthums, Königthums, welche, geschieden und nicht selten einander gegenüber stehend, in der einen Person Christus ihren Abschluß und ihre Erfüllung gefunden

---

[1] Röm. 10, 4. Vgl. I. Bd. 2. Abth. S. 287 (686).

haben. Er ist unser Prophet [1], unser Hoherpriester [2], unser König [3], und in dieser dreifachen Beziehung und durch dieses dreifache Amt ward er unser Erlöser. Wie im alten Bunde der Prophet als Zeuge der Wahrheit erschien, der Hohepriester das Opfer brachte für des Volkes Sünden und der König das Volk der Verheißung schirmte, so ist er Zeuge [4] der Wahrheit, Priester zur Versöhnung, König seines Volkes, das er durch sein Blut sich erkaufte. Denn er hat die Finsterniß genommen von unsern Augen, er hat das Opfer der Versöhnung mit Gott gebracht, und leitet fortwährend die Seinen als Hirte und Hüter unserer Seelen [5] zum Heile.

Aber den Mittelpunkt unseres Glaubens bildet sein Versöhnungstod. „Für uns ward er gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat er gelitten und ist gestorben" [6]. Von hier aus enthüllt sich erst recht die Bedeutung und das eigentliche Wesen seines Prophetenamtes, verstehen wir sein Wirken und Walten als Haupt und Herr der Kirche in der fortgesetzten Aneignung seiner Erlösungsgnade. Darum soll sein hohepriesterliches Amt, durch das er uns die Versöhnung gewirkt, uns zunächst beschäftigen.

„Ein jeder Priester", spricht der Apostel [7], „wird aufgestellt, um Gaben und Opfer darzubringen." Da aber das Gesetz nur einen Schatten enthielt der künftigen Güter, nicht die wirkliche Darstellung der Dinge [8], so vermag es

---

1 Apostelgesch. 3, 22. Joh. 6, 14.
2 Hebr. 5, 6; 7, 17. 3 Matth. 21, 5. Luc. 19, 38.
4 Joh. 1, 7; 18, 37. 5 1 Petr. 2, 25.
6 Symbol. Apostol.
7 Hebr. 8, 3; 10, 1.
8 Signa erant rerum spiritualium ad Dominum Jesum Christum et Ecclesiam pertinentium, sagt Augustinus (In Ep. ad Galat. c. 3).

durch die nämlichen Opfer, die man ohne Unterlaß alljährlich darbringt, niemals die Hinzutretenden zu vollenden. Denn sonst hätten die Darbringungen aufgehört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtsein mehr gehabt hätten. So aber ist in ihnen eine Erinnerung an die Sünden mit jedem Jahre. Denn es ist unmöglich, daß Blut von Rindern und Böcken Sünden hinwegnehme."

Das älteste, allgemeinste, heiligste Institut der Menschheit, in dem wir den Herzschlag ihres religiösen Lebens fühlen, ist das Opfer; in ihm concentrirt sich der Cultus, die Offenbarung des dem Menschengeiste immanenten religiösen Bewußtseins. Im Paradiese hatte es Gott vom Menschen gefordert als Ausdruck seiner absoluten Hingabe an ihn, den Herrn des Lebens und des Todes; er sollte das Paradies bauen und bewahren, beständig Gott sich hinopfern, sich und die Natur zu Gott erheben [1]. Die ersten Menschen, sagt Augustinus [2], brachten sich selbst im Paradiese immerfort Gott zum Opfer dar. Sie brachten durch Enthaltung von der verbotenen, durch den gottgeweihten Genuß der erlaubten Frucht Gott ein Opfer des Lobes dar und der Anbetung, des Dankes und der Bitte. Und aus dieser Darbringung des paradiesischen Opfers strömten immer neue Gnaden, neue göttliche Kräfte in den reinen Menschen nieder, sie war der Keim einer immer fortschreitenden Geist- und

---

[1] Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, spirituale sacrificium interius, quo anima se ipsam offert Deo ... sicut principio suae creationis et fini suae beatificationis. **Thom. Aquin.** Summ. Theol. II. II. Qu. LXXXV. Art. 1. 2.

[2] **Augustin.** Civ. Dei X. 31. De nat. boni c. Manich. c. 35. Serm. XLVIII. 1.

Naturverklärung. Aber der Mensch fiel heraus aus dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott, indem er das gebotene Opfer, welches zugleich ein Gebot seiner religiös-sittlichen Natur war, verweigerte. Darum traf ihn die Strafe, der Tod, der nothwendig erfolgte, als er sich abwandte von der Quelle des Lebens. Und der Mensch starb wirklich an dem Tage, da er die Gnade verlor, welche ihn allein erhoben hatte über den Tod, der das Zeichen aller irdischen Creatur ist, in dem der ewige Tod sich darstellt [1] als das durch die Sünde verwirkte Leben, das nur in Einheit mit Gott, dem Lebensprincipe aller Creatur, bestehen kann. Die der Größe der Schuld entsprechende Strafe, die dem Wesen der Sünde entsprechende Folge ist der Tod, der zeitliche und ewige Tod, den die Offenbarung den zweiten Tod [2] nennt. Der Tod ist der Sünde Sold. In der Sünde hat der Mensch, hat die Menschheit sich aufgelehnt aus der Tiefe ihres freien Willens gegen Gott, der erhaben steht und furchtbar in seiner ewigen Majestät, der die Erde gegründet, ihre Grenzen gesetzt und die Geister führt ihre Pfade. Er ist der Hüter und Rächer seines heiligen Willens und der ewigen Ordnung, die in ihm wurzelnd von ihm ausgeht über alle Geisteswesen als ihre Richtschnur und Regel, die er eingeschrieben in eines jeden Menschen Brust mit unauslöschlichen Zügen, unaustilgbar und unbestechlich wie Gott selbst. Die Vernunft muß mit Platon [3] entscheiden, daß, wenn Gott heilig ist und gerecht und vollkommen, er eine seiner Natur entsprechende Vergeltung fordere. Die Strafe ist darum nach ihm ein Postulat der Gerechtigkeit, welche die verletzte sittliche Ordnung sühnt; eben dadurch ist sie nothwendig und an sich betrachtet ein Gut, als Ne-

---

[1] Ephes. 2, 1. Col. 2, 13. Röm. 7. [2] Offenb. 21, 8.
[3] Legg. II. IX. Gorg. p. 408 ff.

gation der Negation. Oder steht Gott so erhaben über der Sünde, daß diese gar nicht zu ihm hinaufreicht, und darum von einer Beleidigung Gottes keine Rede sein kann? Als ob die sittliche Weltordnung, in welche die sündige That des Menschen störend eingreift, ein unpersönliches, ein bloßes Gedankending wäre, und nicht vielmehr Ausdruck und Gebot seines heiligen Willens, der es zum Gesetz nur deßwegen erhebt, weil es der Wiederschein seiner ewigen Weisheit und Heiligkeit selbst ist, und darum Eins mit ihm, und darum die Lebensbedingung der Creatur, die nur in Gott ihre Wahrheit und Vollendung finden kann [1]. Oder sollte Der, von dem die Gerechtigkeit ausgeht, der den ewigen Weltplan in seinem Geiste geboren und mit starken Armen zum Ziele führt, gleichgültig sein gegen die Creatur, die diesen mit frevler Hand zu vernichten, die Fäden seines ewigen Rathschlusses, von Ewigkeit angelegt, zu zerreißen versucht? Ist ja doch die göttliche Gerechtigkeit, die uns vor Allem bei Betrachtung seines Wesens entgegentritt, nichts anderes, als die Selbsterhaltung Gottes gegenüber den Eingriffen der Creatur, welche, soviel an ihr ist, Gott zu vernichten strebet [2]. Und darum ist sie etwas so Hohes, Heiliges und Erhabenes,

---

[1] Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Thom. Aquin. l. c. I. II. Qu. XCIII. Art. 1.

[2] Peccatum est quaedam annihilatio Dei, sagt deßwegen der hl. Thomas. Dum nolunt esse justi, nolunt esse veritatem, qua damnantur injusti. Augustin. Tract. XC. in Joan. Deum volunt vivere secundum voluntatem eorum. Id. in Ps. XLVIII. Serm. I. Amor sui usque ad contemptum Dei. Id. Civ. Dei. XXIV. 28.

daß, wie ein Anselm von Canterbury[1] sich ausdrückt, der Gerechte eher tausend Welten in den Abgrund stürzen läßt, als daß nur sein Auge zuckt gegen Gottes heiligen Willen.

Schon Tertullian[2] sprach dem sentimentalen Rationalismus gegenüber, der nur einen Gott der Liebe kennt: Wenn Gott nicht eifert, nicht zürnt, nicht verdammt, nicht straft, wie ist er denn dann Gesetzgeber? Warum gibt er Gebote, die er nicht durchgeführt wissen will? Warum verbietet er die That, straft aber nicht die Uebertretung? Wer nicht straft, gibt der nicht stillschweigend die Erlaubniß? Gott wäre ein todter Götze, wenn er nicht beleidigt wird durch die That, die er verboten. Wird er aber beleidigt, dann zürnt er; zürnt er, dann straft er. Wer nicht bewegt wird, lebt nicht, sagt Lactantius[3], und wer den Bösen nicht zu zürnen vermag, vermag auch nicht, die Guten zu lieben.

So ist die Sünde eine wahrhaftige Beleidigung Gottes. Allerdings sprechen wir, wenn wir nach dem Vorgange der hl. Schrift von einer Beleidigung, einem Zorne Gottes reden, in Worten, die zunächst menschlichen Zuständen entnommen sind; allein ist gleich die Weise unserer Bezeichnung eine menschliche, wie wir überhaupt alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens und Lebens in die Form menschlicher Darstellung kleiden, ohne darum Gott zu vermenschlichen, so ist doch das, was wir damit bezeichnen, nicht eine bloß menschliche Vorstellung, sondern ein wahres und wirkliches Verhältniß Gottes zur Creatur. Gott kann in

---

[1] Cur Deus homo I. 21: Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei?

[2] Adv. Marcion. I. 26.

[3] De ira Dei c. 4. 5.

seiner absoluten Erhabenheit nicht verletzt oder entehrt werden; aber er will, daß auch im Universum seine Herrlichkeit offenbar werde, und dieses geschieht von Seite der vernünftigen Creatur durch Erfüllung seines Gebotes und der von ihm gesetzten Ordnung; geschieht dieß nicht, dann raubt die Creatur Gott die Ehre [1]. Die Größe dieser Beleidigung aber wächst in ganz unendlicher Weise, wenn wir erwägen, bis zu welcher Höhe der Gottesgemeinschaft und Theilnahme an der göttlichen Natur der erste Mensch durch die Gnade erhoben, wie innig er darum Gott verpflichtet war.

Und darum verlangt Gottes Gerechtigkeit, welche nichts anderes als Gott selbst ist, Wahrung und Wiederherstellung der durch die Sünde geraubten Ehre. Diese, die, wie das Wort der Schlange im Paradiese andeutet, nach Gottesgleichheit, Vergötterung, Gottvernichtung strebt, fordert die Rückwirkung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Energie des göttlichen Zornes heraus. Darum verhängt er die Strafe über den Sünder, durch welche er ihm entzieht, was des Menschen ist und in reichstem Maße werden sollte, der in der Sünde Gott zu rauben sucht, was Gottes ist [2]. So wird der Mensch wider seinen Willen zur Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit gezwungen, die Schuld gebüßt durch die Strafe und so die Ordnung der Gerechtigkeit, deren Hüter er ist, wieder hergestellt [3]. Es gibt aber

---

[1] Gloria Dei extrinseca. Non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum. Anselm. l. c. I. 11. Cum vero (creatura) non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat.... universalitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem Dei aut dignitatem nullatenus laedat aut decoloret. Id. I. 15.

[2] Deum non decet in suo regno aliquid inordinatum dimittere. Id. I. 12.

[3] Quas (poenas) si divina sapientia ... non adderet, fieret in

noch einen andern Weg, die Ehre Gottes wieder herzustellen, nämlich jenen der Genugthuung, die Leistung einer freiwilligen, Gott unverpflichtet dargebrachten That, welche groß und werthvoll genug ist, die Schuld des an der Ehre Gottes verübten Raubes zu sühnen, die Beleidigung Gottes aufzuwägen und so die Strafe zu ersetzen; denn wo keine Genugthuung geleistet wird, muß die Strafe folgen [1].

Darum sucht der Mensch das durch die Sünde verwirkte Leben durch freiwillige Hingabe des Lebens zu sühnen; der Cultus aller Völker bietet uns den Anblick blutiger Opfer, in denen die Schuld gesühnt, die Erlösung gehofft wird; denn im Blute wird die Seele dahingegossen [2]. Keine Thatsache steht so fest als das Schuldbewußtsein der alten Welt, das Bewußtsein der Nothwendigkeit und doch auch wieder der Schwierigkeit der Erlösung [3]. Das Opfer ist daher der Grundgedanke aller Religionen; des Menschen Fall, die Hoffnung auf Erlösung haben es aus dem nothwendigen innern Drange seiner Natur herausgeboren. Soweit die Geschichte in die Vergangenheit zurückführt, im grauesten Alterthum bis zur Gegenwart, auf der tiefsten Stufe der Barbarei wie zur Zeit der höchsten Blüthe volksthümlicher Entwicklung, bei aller sonstigen Geschiedenheit in Nationalität, Religion

---

ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Id. I. 15. Deus invitum sibi torquendo subjicit et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. Ibid. I. 14.

[1] Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Id. I. 15.

[2] Levitic. 17, 11.

[3] Vgl. I. Bd. 2. Abth. S. 93 (504).

und Sitte sehen wir doch wunderbar die Völker geeint in dem Glauben an die Macht des Opfers, welches die Gottheit versöhnt durch das Blut des Geopferten; denn „ohne Blutvergießen", sagt der Apostel, „ist kein Sündenerlaß" [1]. Die Worte „Aberglaube", „Vorurtheil", mit welchen der flache Rationalismus diese so weittragende, überraschende, das gesammte Volksleben durchdringende Thatsache zu erklären glaubt, erklären nichts. Denn nie war der Irrthum allgemein und constant durch Jahrhunderte, wie wir hier dieß sehen; der Irrthum bildet nur die Ausnahme, die Wahrheit dagegen ist die Regel; der Irrthum ist ein krankhafter Zustand, der einzelne oder mehrere Völker ergreifen kann, aber nie über die gesammte Erde verbreitet ist, und den, wäre er auch dieß, bald die Zeit wieder verdrängt. Aber der Glaube an die Versöhnung durch die stellvertretende Genugthuung des Opfers findet sich überall und bei allen Völkern; er ist deßwegen ein Gesetz der Menschheit, das entweder in der Natur ihres Geistes begründet ist oder von übernatürlicher Offenbarung stammt — aber in jedem Falle hat ihn Gott in des Menschen Seele gelegt. „Decius machte sich freiwillig zum Sühnopfer alles Zornes der Götter, und wandte alle von den Göttern der Ober- und Unterwelt dem Vaterlande gedrohten Strafen auf sich allein" [2]. Dieser Glaube, wie ihn hier in wenigen Worten

---

[1] Hebr. 9, 22.

[2] Tit. Livius, Römische Gesch. VIII. 10. Der Glaube an die rächende Macht der Götter bildet den durchgreifenden Gedanken in den Religionen des Alterthums; unfehlbar und sicher, wenn auch spät, ereilt den Verbrecher die Strafe. Dieß Princip steht so fest, daß, wenn die Erfahrung zu widersprechen scheint, angenommen wird, entweder daß für den Frevler ein Anderer büßt, oder daß ihm an einem andern Orte, in der Unterwelt, seine Strafe wird. Und in der Strafe liegt die Vergeltung, die Sühne (φόνῳ φόνον λύειν), erscheint zugleich die Ordnung der Gerechtigkeit hergestellt. Hier schließt

der römische Geschichtschreiber darstellt, ist so alt als die Welt, und seit der ersten Sünde hat das Menschengeschlecht

---

sich denn der Gedanke einer stellvertretenden Genugthuung an, der durch das ganze Alterthum hindurch geht. Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie I. 29—34. 343. 353. 194—200. Platon. Gorgias per. tot. u. Leg. X.

Denn Eine Seele, denk' ich, genügt für Tausende
Die Schuld zu sühnen, wenn sie naht mit reinem Sinn.
(Sophocl. Oedip. Col. 495).

Prometheus duldet, zur Strafe für seinen Feuerraub an den Kaukasus geschmiedet, wo ein Adler ihm die stets wachsende Leber zernagt, bis Herakles den Adler erschoß und der Halbgott Chiron sich erbot, freiwillig für ihn zu sterben (Apollodor. IX. II. 5, 4). So opferte sich Mataria, des Herakles Tochter, und brachte den Athenern den Sieg (Euripid. Heraclid. 406 ff.), Codrus für sein Volk, Menoekeus, des Königs von Theben Sohn, für seine Vaterstadt (Apollodor. III. 6), opferte Aristodemus, der Messenier, seine Tochter (Pausan. IV. 9), der Athenische Jüngling Kratinos sich für seine Stadt (Herodot. V. 7). An die Stelle des freiwilligen Todes trat das Menschenopfer, wozu Arme, Gefangene u. s. w. verwendet wurden. Die Römer begruben ihre Opfer lebendig (Livius XXII. 57). Noch unter Hadrian starb Antinous als freiwilliges Opfer für den Kaiser (Xiphilin. p. 356), und die dem Jupiter Latiaris auf dem Albanerberge dargebrachten Menschenopfer sollen bis in's dritte (christliche) Jahrhundert gedauert haben (Porphyr. De Abstin. II. 56). Dasselbe war in noch grausigerem Maße bei den Phönikern, Karthagern und verschiedenen semitischen Stämmen der Fall (Jes. 19, 5; 32, 35; 57, 5. Jerem. 7, 32; 19, 4. Ezech. 16, 20. Paralip. 28, 3; 33, 6); bei den Aegyptern (Plutarch. Moral. p. 380, Diodor. I. 88), den ältesten Indern (v. Bohlen, Altes Indien I. 302), den Geten und Thrakern (Herodot. IV. 62), den Herulern (Procop. De bello goth. II. 14), den Germanen (Tacit. IX. 38). Wo auch nicht der Tod gefordert ward, suchte man wenigstens durch blutige Zerfleischung und Verwundungen die Gottheit zu sühnen (3 Kön. 18, 26. Herodot. IV. 71). Statt des Menschen tritt stellvertretend das Thieropfer ein. Als Agamemnon's Tochter, Iphigenia, geopfert werden sollte, sandte die Gottheit eine Hirschkuh und nimmt sie an statt des Menschenlebens (Ovid. Me-

nie daran gezweifelt, daß diese Opfer das Mysterium der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade enthalten, daß ein Unschuldiger für den Schuldigen genug thun könne, und daß im Blute eine sühnende Kraft wohne. Und selbst mitten aus dem orgiastischen Rausch heidnischer Opferfeste und den grauenhaften Formen dämonischer Askese, wie sie der Cult der heidnischen Götter forderte, drang doch das Gefühl durch, lebte tief im Herzen der Völker das Bewußtsein, sie seien unwürdig selbst der Gottheit zu nahen, das Bedürfniß eines Priesterthums. Nur reine, heilige, d. i. Gott in besonderer Weise angehörige, von dem Irdischen geschiedene Personen sollten zu Gott hintreten und im Namen und an Statt des unreinen Volkes die Opfer bringen dürfen. So war der tiefste Grundgedanke von der Urzeit her auch im heidnischen Opfer nicht völlig untergegangen.

Klarer und bestimmter trat die Opferidee in Israel hervor, denn sie war ein „Bild des Zukünftigen." Ein fehlloses Opferthier brachte der sühnebedürftige Sünder zum Vorhofe der Stiftshütte oder des Tempels; in ihm sollte die sittliche Makellosigkeit des wahren Opfers vorgebildet werden [1]. Er legt die Hand auf das Opferthier zum Symbol der Uebertragung seiner Sünden [2], und am großen Versöhnungstage ist es der Hohepriester, welcher alle Sünden, Vergehungen und Uebertretungen auf das Haupt des Bockes legt [3]. Nach der Handauflegung folgte die Schlachtung,

---

tamorph. XII. 28). Auch Menschenbilder vertraten die Stelle lebender Opfer (Ovid. Fasti V. 621).

[1] Levitic. 22, 10—24. 1 Petr. 1, 19 heißt Christus ein Lamm ohne Makel noch Fehl.

[2] Die Händeauflegung überhaupt das Symbol der Uebertragung geistiger Zustände, vgl. Genes. 48, 13. Matth. 19, 13. Numer. 8, 10. Apostelgesch. 6, 6.

[3] Nach jüdischer Tradition war jede Handauflegung zugleich von

denn der Tod ist der Sünde Sold, den das Opfer stellvertretend für Den litt, der seine Sünde auf dasselbe übertragen hatte. Das Opfer fällt durch die Hand des Sünders selbst, aber der Priester nahm vom Blute und bestrich die Hörner des Brandopferaltares, während er den Rest an den Boden goß. So ist im Blute das Leben des Opfers hingegossen [1] und um seinetwillen das Leben des todeswürdigen Opferers geschont, seine Sünde gesühnt. Die Verbrennung des Opferfleisches beschloß die Handlung; in dem Aufsteigen des Opferfeuers stellte sich die völlige Hingabe an den Herrn dar. Beim Friedensopfer und dem bedeutendsten derselben, dem Osterlamme, welches den Abschluß aller blutigen Opfer bildete, schließt sich der Darbringung das Opfermahl an. Es ist gleichsam ein Sühnopfer, in welchem die Aneignung der vollbrachten Sühnung im Mahle seinen Ausdruck findet; zum Mahle geladen gibt der Herr, der das Opfer angenommen, im Opfergenuß Heil und Leben [2], und nimmt die Opfernden gnädig auf zur Einheit und Gemeinschaft des Lebens [3].

Aber es ist unmöglich, daß Blut von Rindern und Böcken die Sünden wegnehme [4]. Weder Jude noch Heide irrten,

---

dem Bekenntniß (Beicht) der Sünde begleitet. Dieß beweisen hinlänglich Lev. 5, 5. 6. Numer. 5, 6. Sir. 4, 31. Esra 10, 11. Deuteron. 21, 5.

[1] Levitic. 17, 11.

[2] Ezech. 45, 15. Deuteron. 12, 12. Vgl. Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus S. 134.

[3] Vgl. Joh. 6, 51 ff. Das Opfer im Allgemeinen definirt Thomas von Aquin (Summ. Theolog. III. Qu. XLVIII. Art. 3): Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum. Kürzer Vasquez (Disp. CCXXI. Cap. 3): Sacrificium est nota existens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis.

[4] Hebr. 9, 9; 10, 4.

wenn sie das Schuldbewußtsein im Opfer aussprachen, wenn sie in ihm zugleich bekannten, daß der Sünder der göttlichen Gerechtigkeit verfallen ist und sein Leben verwirkt habe, das er nur von Gott zu Lehen empfangen unter der Bedingung, daß er seine Gebote halte; wenn sie in Sehnsucht aufblickten nach Dem, der unschuldig und sündelos statt der Schuldigen freiwillig in den Tod gehe. Und dieses Sündebewußtsein, dieses Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, diese Hoffnung auf eine stellvertretende Genugthuung, was den gemeinsamen bleibenden Grund aller alten Religionssysteme bildet, ist ein uraltes, tiefmenschliches und darum göttliches und wahrhaftiges Dogma. Irrig war nur die Art und Weise, in welcher der Heide glaubte, die Sühne wirken zu können, die ihn bis zur grauenhaften Verirrung der Menschenopfer führte. „Dieß Problem ist erkannt worden, nicht aber darum auch richtig gelöst. Die Krankheit haben sie wohl empfunden, auch in ihrer innersten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe, und welcher Art dieses sein müsse; das wahre Heilmittel selbst aber haben sie nicht kennen können" [1].

Ebenso wenig konnte Israel in den Opfern seine Erlösung finden; „denn sonst hätten die Darbringungen aufgehört, weil die Opfernden, einmal gereinigt, kein Sündebewußtsein mehr gehabt hätten." So waren sie denn nur die symbolischen Darstellungen jenes Opfertodes, der auf immer die Befleckten reinigen und ewige Erlösung spenden [2] sollte durch die freiwillige Hinopferung Dessen, der da allein war das reine fleckenlose Lamm und der wahre Hohepriester, heilig, unschuldig, unbefleckt, fern den Sündern und erhabener als die Himmel [3], der nicht nothwendig hatte, täglich

[1] Vgl. Lasaulx, Studien des classischen Alterthums S. 277.

[2] Hebr. 10, 14.

[3] Hebr. 7, 24. Cf. Athanas. Orat. II. p. 175: Es bedurfte eines Menschen, der wandellos gerecht ist.

zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen. Auch sie wirkten die Erlösung nicht, aber sie schrieben den Darbringenden in das Andenken Gottes ein als einen in Zukunft zu Erlösenden [1].

So war das Opfer nichts anderes als der laute nie unterbrochene Ruf nach Versöhnung mit dem heiligen Gott, der von allen Punkten der Erde, aus allen Jahrtausenden der Geschichte empor zum Himmel dringt, ein Denkmal, das da aufgerichtet steht zwischen Himmel und Erde, um immer auf's Neue zu zeugen für die Schuld des Geschlechtes. Aber nicht bloß Sühne der Schuld bedarf es, sondern Erneuerung, Herstellung des ursprünglichen Lebens, durch Einpflanzung eines neuen, reinen, mächtigen Lebensprincips. Doch wo wäre in dieser sündigen Menschenwelt ein lebendiges Princip, eine Kraft, mächtig genug, eine neue, reine Menschheit wieder herzustellen? Wo wäre der Punkt gegeben, von wo aus die Menschenwelt sich selbst herausheben könnte aus der Tiefe, in der sie wie mit gebrochenen Gliedern lag? Wo ist die Macht, welche die natürlich sündhafte Entwicklung des befleckten Geschlechts durchbrechen und eine neue Ordnung begründen könnte? In der Menschheit lag sie gewiß nicht. Denn es ist Thatsache, kein Volk hat durch sich selbst sich erhoben aus sittlicher Versunkenheit. Noch weniger aber konnte der Stand der Gnade und Heiligkeit, dieses hohe, übernatürliche Lebensprincip, durch einen Menschen wieder geschaffen werden; so wenig das Nichts zum Dasein, so wenig konnte der Gefallene wieder aus sich zur

---

[1] Haneberg, Einleitung in's alte Testament. Kap. 2. § 7. Erant (sacramenta veteris legis) quaedam illius fidei in Christum protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. LXII. Art. 6. Vgl. S. 562.

Kindschaft Gottes sich erheben. „Wie konnten wir anders wieder Söhne Gottes werden", spricht Irenäus [1], „außer durch den Sohn, der uns zu seiner Gemeinschaft erhob?" Ein Mensch also konnte nicht Erlöser werden des Geschlechtes. Denn wo ist der Unschuldige, daß er durch freiwillige Darbringung seines schuldlosen Lebens das verwirkte des Schuldigen sühnen könne? Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf [2]; Alle sind abgewichen vom rechten Wege und untüchtig, Keiner ist, der Gutes thut, auch nicht Einer [3]; Juden und Heiden, Alle sind unter Sünde [4]. Nur Gott ist ohne Sünde, bekennt Libanius [5]. Seit dem Falle Adams ist sein ganzes Geschlecht in die Sünde verstrickt, und darum mußte jedes Opfer, weil ungenügend und befleckt, werthlos werden vor dem heiligen Gott. „Der Mensch konnte nicht erlösen", spricht Proclus [6], „da er selbst der Erlösung bedurfte." Was könnte er geben, das er nicht Gott tausend und tausend Mal schuldig wäre? Und wollte er gerne den zeitlichen und ewigen Tod leiden, es wäre nicht einmal genug für seine eigenen Sünden [7]. Und wenn nicht ein Mensch, dann ist es noch weniger das Blut der Stiere und Böcke, durch welche das Heil uns kommt. Aber auch ein Sündenloser, Unschuldiger, im Stande der Gnade Geschaffener konnte nicht Erlöser werden, noch der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen genug thun. Denn „wie sollte der uns die Gnade wiederbringen, der selbst für sich zuerst

---

[1] Adv. Haeres. III. 20.

[2] Genes. 8, 21. [3] Ps. 13, 3; 53, 4.

[4] Röm. 3, 9.

[5] Epist. 1554. Cf. Augustin. in Ps. 118. Serm. XXIII.

[6] In Synod. Eph. init.

[7] Si me ipsum et quidquid possum, etiam, quando non pecco, illi (Deo) debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. Anselm. Cur Deus homo. I. 20.

der Gnade bedurfte?"[1] Wohl würde der Schuldlose freudig die Strafe tragen, die Sünde büßen und Gott so ein reines, wohlgefälliges Opfer werden. Allein alles Gute, das er thut, und alles Verdienst, das er durch sein Leiden erwirkt, das fließt ja doch aus einer von Gott ihm geschenkten Kraft, aus der Gnade. Darum wäre es sein Verdienst und doch wieder nicht sein Verdienst, nicht sein eigenstes Eigenthum; dieß aber müßte er geben als Ersatz, soll die Genugthuung vollkommen sein; was er gibt, ist nicht sein, sondern Gottes, den er versöhnen soll. Und wie sollte er, wäre die Genugthuung selbst sein eigenstes Gut, für die Millionen und Millionen des Geschlechts die entsprechende Sühne leisten können?[2] Darum kein Ersatz, denn Niemand kann geben, was nicht sein ist.

Noch mehr aber tritt dieses Unvermögen auch des Reinen und Begnadigten, Gott vollkommen Genugthuung zu leisten, uns vor Augen, wenn wir die Größe der Sünde erwägen, für welche Genugthuung zu leisten ist. Höher als die ganze Welt und erhabener als tausend Welten steht Gottes heiliger Wille; ihm müssen wir dienen, und sollte darüber auch die Welt in Trümmer stürzen. Und in der Sünde haben wir gegen ihn, diesen heiligen Willen, der größer ist als die ganze Welt, größer als Alles, was nicht Gott ist, uns empört. Darum ist

---

[1] Hadrian. I. Epist. ad Episc. Gall. Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante servaret. Augustin. de corrupt. et grat. c. 11.

[2] Puri hominis satisfactio (condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae) sufficiens esse non potuit pro peccato... Quia tota humana natura corrupta erat per peccatum nec bonum alicujus personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 2.

die Sündenschuld eine unermeßliche Schuld, die schwerer wiegt als die ganze Welt. Deßhalb muß es etwas Größeres sein als die ganze Welt, etwas, was mehr gilt, als Alles, was nicht Gott ist, welches der Unschuldige Gott darzubringen hätte, wollte er vollständig genug thun [1]. Ja, in der Sünde liegt geradezu eine unendliche Schuld [2]. Denn die Größe und Schuld der Beleidigung wächst mit der Größe und Erhabenheit dessen, der beleidigt wird, der Werth der Genugthuung dagegen bestimmt sich nach der Bedeutung der Person, welche dieselbe erweist [3]; ganz anders darum ist die Schuld, die in der Beleidigung des Königs liegt, als in jener des Knechtes, und unendlich höher das Gewicht der Genugthuung, die vom Könige geleistet wird, als jene, die der Knecht erstattet. Soll darum ein entsprechendes Verhältniß zwischen der Größe der Beleidigung und jener der Genugthuung hergestellt werden, so muß jener, welcher Genugthuung leistet, dem Beleidigten an Würde gleichstehen. Die Beleidigung des Unendlichen, die in der Sünde liegt, kann darum kein Sterblicher, nicht einmal ein Engel sühnen, denn kein endliches Wesen vermag durch eine entsprechende Genugthuung jene unendliche Ehre Gott zu geben, welche die unendliche Größe der Beleidigung ersetzt [4]; denn es ist

---

[1] Patet, quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem; non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras. Anselm. l. c. I. 21.

[2] Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Thom. Aquin. l. c.

[3] Aristot. Ethic. V. 5. Suarez l. c. Disput. IV. Sect. 3. Sect. 8.

[4] Quum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut Angelorum viribus. Ca-

durch eine unendliche Kluft von Gott geschieden. Und wollte es auch häufen noch so sehr seine Buße und vervielfältigen die Acte der Genugthuung, nie doch würden sie die Grenze des Endlichen überschreiten.

Wie sollte nun dem Geschlechte die Erlösung werden? Es ist gewiß, Gott konnte dem Menschen auch ohne Lösegeld die Sünde erlassen; „denn wer möchte zweifeln", bekennt Athanasius [1], „daß Gott in seiner Barmherzigkeit auch ohne Sühne den Menschen wieder zu Gnaden aufnehmen konnte, wie er ja nach seinem freien Rathschlusse dieses Universum schuf?" [2] Ja, es wäre geradezu Vermessenheit, wollten wir Gott die Wege vorschreiben, auf welchen er das Geschlecht wieder zur Gnade zurückführte [3], da unendlich viele Wege ihm offen standen [4]. Wenn aber der volle und hinreichende Preis der Erlösung gezahlt werden, die Genugthuung eine wahre und eigentliche sein sollte, dann konnte nur Einer erlösen, der so groß ist,

---

techism. Roman. I. 3, 3. Ad hanc plenitudinem (zur vollständigen Sühne) oportuit, ut tanta esset humiliatio in expiatione, quanta fuerat praesumptio in praevaricatione. Rationalis autem substantiae Deus tenet summum, homo vero imum. Quando ergo homo praesumpsit contra Deum, facta est elatio de imo ad summum. Oportuit ergo, ut ad expiationis remedium fieret humiliatio de summo ad imum. Richard. Victor. De Incarn. c. 8. Ἄγγελος ἐξαγοράζειν τὴν ἀνθρωπότητα οὐκ ἴσχυεν. Procl. l. c.

[1] Orat. III. c. Arian. p. 239.

[2] Gregor. Naz. Orat. IX. p. 159. Theodoret. T. IV. p. 578.

[3] Augustin. De agon. Chr. c. 11.

[4] Verax misericordia Dei, cum ad reparandum genus humanum ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit. Leo M. De Nativ. Dom. Serm. II. Cf. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. I. Art. 2: Deus per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Bernard. De pass. Dom. c. 36.

als der Beleidigte, der Unendliche selbst. „Suche nicht nach einem Bruder", spricht darum Basilius [1], „der dich möge erlösen, sondern nach Einem, der deine Natur weit überragt, nach dem Gottmenschen Jesus Christus, der allein im Stande ist, Genugthuung zu leisten für Alle." „Er allein ist über Alle, und darum konnte er allein Alle erlösen" [2]. Nur der Gottmensch konnte erlösen; denn „nur als Gott konnte er die Heilung bringen, nur als Mensch konnte er für uns leidend ein Beispiel werden" [3]; nur „als Gott konnte er den Tod überwinden, nur als Mensch konnte er dem Tode sich weihen" [4]. In Ewigkeit vermag der Knecht den würdigen Ersatz nicht zu geben für die Ehre, die er dem ewigen Herrn der Könige geraubt; nur durch einen Gleichen und Ebenbürtigen kann ihm volle Gerechtigkeit werden. Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit sich selbst [5]. Gottes That mußte die Versöhnung sein; denn des Menschen That ist befleckt und unzureichend; ebenso sehr aber und im tiefsten Sinne des Menschen That, denn aus der Mitte der Menschheit heraus, für die Menschheit und an ihrer Statt sollte die Genugthuung geleistet und das Opfer dargebracht werden, das die heilige Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an das Geschlecht für immer erfüllt und einen neuen Anfang der Entwicklung setzt, ein zweites, wiedergeborenes Geschlecht in's Dasein ruft; des Menschen That mußte sie sein, der als zweiter Adam die Quelle wird des höheren Lebens, aus dem die Gnade hinströmt über die

---

[1] In Ps. 48. p. 280.

[2] Athanas. T. I. p. 42.

[3] Leo M. De nativ. Dom. Serm. I. Satisfactionem non potest facere, nisi Deus; nec debet, nisi homo; necesse est ergo, ut eam faciat Deus homo. Anselm l. c. II. 6.

[4] Vigilius Taps. c. Eutych. L. V.

[5] 2 Cor. 5, 19.

Menschenwelt, für die die Scheidewand nicht mehr besteht, welche die Sünde aufgerichtet zwischen dem Geschlecht und Gott. „Die Schuld mußte getilgt werden", spricht Gregor der Große [1], „und sie konnte nicht anders getilgt werden als durch ein Opfer. Aber wo sollte das Opfer gefunden werden, das hinreicht, des Menschen Schuld zu sühnen? Für einen Menschen konnte nicht ein Thier — nur ein Mensch konnte das Opfer sein, und ein sündeloser Mensch. So nahm er denn unsere Natur an, aber nicht unsere Schuld, und brachte diesen seinen Leib für uns zum Opfer dar."

So wenigstens sucht der denkende Geist an der Hand der Offenbarung und der Thatsachen unseres Heiles den Rathschlüssen des Ewigen nachzuforschen und die Frage zu beantworten: Warum ist Gott Mensch geworden? Die tieferen Denker aller Zeiten haben nicht verfehlt, getragen von dem Geheimniß der Erlösung durch Jesus Christus, sich zu erheben zur Betrachtung aller Herrlichkeiten Gottes, die in ihm offenbar geworden, und alles Segens, der aus ihm in die Menschheit überfloß [2]. Aber der Kräftigsten und Innigsten Einer hat es nicht unterlassen, beizufügen: Mögen wir auch noch so sehr in dieses Geheimniß uns vertiefen, es ist zu tief, als daß wir es ergründen könnten und die Gedanken Gottes inne werden, die uns verborgen bleiben [3].

So ist es denn geschehen. Es sah der Sohn des Ewigen dahin irren den Menschen in der wasserlosen öden Wüste des gottentfremdeten Lebens, gebeugt unter der Last schwerer Schuld; es war ein großer Kranker, der von seinen eigenen Sünden geschlagen, und aus tausend Wunden blutend am

---

[1] Moral. XVII. 46.

[2] Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. I. Art. 1.

[3] Anselm. l. c. I. 2.

Wege lag. Priester und Leviten waren vorübergegangen und hatten ihn nicht geheilt, Religionsstifter und Weltweise hatten zu heilen versucht und nicht zu heilen vermocht. Wer mag ermessen das Sündenelend, die Gewissensnoth und Angst auf Erden vom Anfange an in den Millionen, die vergebens sich nach einem Erlöser sehnten, „dem Engel des Bundes“ [1], der das zerrissene Band wieder knüpfen, den Frieden Gottes wieder bringen sollte? Wer mag das Leiden kennen, das auf Erden ist gelitten worden seit Adams Sünde, zählen die Thränen, die geweint, die Ströme von Bitterkeit, von Schmerz und Wehe, Noth und Tod, mit denen die Menschheit getränkt wurde seit dem Tage der ersten Schuld? Es sah herab der Samariter und seine Stimme rief den Elenden zu: Sieh', ich komme! [2] Er kam, um zu vernichten den Schuldbrief, der gegen uns zeugte, indem er ihn heftete an das Kreuz [3]; er zerbrach den Bund, den der Mensch mit dem Tode geschlossen hatte, damit ihm Sündenvergebung werde und Erlösung durch sein Blut [4]. Jesus Christus hat in freier Liebeshingabe das Opfer gebracht und durch seinen unendlichen Gehorsam, den Gehorsam bis zum Tode [5], überfließend [6] genug gethan der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters, indem er, der ewige Hohepriester, sich selbst, Priester und Opfer zugleich, dem Vater darbrachte auf dem Altar des Kreuzes [7], auf welchen er an seinem Leibe unsere Sünden legte.

---

[1] Malach. 3, 1. [2] Hebr. 10, 7. [3] Col. 2, 14.

[4] Ephes. 1, 7: Er hat uns geliebt und gewaschen durch sein Blut. Offenb. 1, 5.

[5] Philipp. 2, 8.

[6] Röm. 5, 20: Wo die Sünde überfloß, war noch viel überfließender die Gnade. 1 Joh. 2, 2: Er ist die Versöhnung nicht bloß für unsere Sünden, sondern für jene der ganzen Welt. Joh. 10, 10.

[7] 1 Petr. 2, 24. Conc. Trident. Sess. XXII. Cap. 1: Deus

So ist er uns geworden unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung [1]; er hat uns erlöst von der Gewalt der Sünde und darum von der Gewalt des Vaters der Sünde [2], und dem ewigen Tode, der Strafe unserer Sünde [3]; er hat uns mit dem Vater wieder versöhnt, da wir seine Feinde waren [4], den neuen Bund gestiftet in seinem Blute und so die Pforte des Himmels wieder erschlossen, so daß wir nun die Zuversicht haben, einzugehen in Gottes Heiligthum durch sein Blut [5]. „Dreifach war des Menschen Noth", sagt der hl. Bernhard, „in seiner Geburt, in seinem Leben, in seinem Tode; Sünde in der Geburt, Verkehrtheit in seinem Leben, Gefahr im Tode. Da kam Christus und hat diese dreifache Noth geheilt; seine Geburt hat gereinigt unsere sündige Geburt, sein Leben das unsere umgebildet, sein Tod unsern

---

et dominus noster se ipsum in ara crucis Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur. Sess. XIII. Cap. 8: Memores tam eximii amoris Jesu Christi, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium dedit. Sess. VI. Cap. 7: Meritoria causa justificationis est dilectissimus Unigenitus Dei, qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. VI Cap. 1. Sess. VII. Can. 1. 4.

[1] 1 Cor. 1, 30. [2] Hebr. 2, 13. Luc. 11, 22.

[3] Auch die zeitlichen Strafen werden in der Taufe erlassen, aber für die nach der Taufe begangenen Sünden thun wir Buße, welche nur in und durch Christus Werth hat. Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu conformes efficimur... Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre. Concil. Trident. Sess. XIV. Cap. 8.

[4] Röm. 5, 10.

[5] Hebr. 10, 19. Concil. Trident. Sess. V. can. 5.

Tod überwunden" [1]. Schon die Menschwerdung des Sohnes Gottes hatte die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit vollzogen [2]; in ihr und durch sie allein schon ist er unser Mittler geworden. Und von dem ersten Augenblicke seiner Geburt im Fleische begann seine genugthuende und sühnende Thätigkeit, in welcher er den Gehorsam dem Vater leistete [3], welche der Sünder ihm versagt hatte, und welche ihren Höhepunkt hat in dem Gehorsam bis zum Tode. Ein einziger Aufblick seiner Seele zum Vater, ein Schmerz aus den vielen Schmerzen seines Lebens, ein Tropfen aus den Strömen Blutes, das er vergossen, war darum genug, die Welt zu erlösen; denn auch die geringste That seiner Liebe war höher und gab Gott mehr Ehre, als die Sünde der ganzen Welt ihm rauben konnte [4]. Es war ja sein hingebender Gehorsam die That einer göttlichen Person, wenngleich im menschlichen Fleische vollbracht, und darum war jedes seiner Werke vergöttlicht und hatte eine unendliche Würde und Bedeutung [5]. „Gott war in Christus", sagt der Apo-

---

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. Theol. III. Qu. XLIX. per tot.

[2] Iren. adv. Haeres. III. 20. Augustin. De consens. Evang. I. c. ult.: Mediator dictus est (Christus) inter Deum immortalem et hominem mortalem, Deus et homo reconcilians hominem Deo manens id quod erat, factus quod non erat.

[3] Joh. 6, 38.

[4] Me immundum munda tuo sanguine,
Cujus una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.
Thom. Aquin. in Hymn. eucharist.

Cf. Summ. Theol. Qu. VII. Art. 11: Gratia Christi habet infinitum effectum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi unita est. Cf. ibid. Qu. XLVI. Art. 6. Qu. XLVIII. Art. 2. Qu. XL. per tot. Quodlib. II. Prop. Baj. XIX.

[5] Licet aliud sit creator, aliud creatura, aliud deitas inviolabilis, aliud caro passibilis, in unam tamen personam con-

stel [1], „und hat die Welt mit sich versöhnt." Darum „sind wir erkauft nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren (weil von der Person der Gottheit getragenen und vergöttlichten) Blute des unbefleckten Lammes" [2]. „Viel mehr", sagt Chrysostomus [3], „hat Christus bezahlt, als wir schuldig waren; um wie viel der Ocean einen Tropfen, um so viel übertrifft Christi Verdienst unsere Schuld." Groß ist unsere Schuld, aber noch größer der Preis unserer Erlösung [4]. „Alle Creatur ist dem leidenden Erlöser gegenüber geringfügig", spricht Cyrillus von Alexandrien [5], „weil sein Fleisch das eigene Fleisch des aus dem Vater geborenen Wortes war." Darum war weder von der Gerechtigkeit des Vaters noch durch die Natur einer hinreichenden Sühne des Herrn bitteres Leiden und sein Tod am Kreuze gefordert; aber er hat das Alles gelitten, damit die Welt seine ganze unendliche Liebesmacht erfahre, wie sie kein Auge je gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz noch gekommen war [6]. Und in seine Schmerzen getaucht, und mit seinem Leiden geeint, sollte aller Schmerz der Welt und alles Leiden, dazu der bittere Tod, geweiht, geheiligt und vergöttlicht werden. Und mit ihm und an ihm sollten wir nun ein Geheimniß verstehen lernen und üben, das die alte Welt nicht ahnte und die natürliche Vernunft nicht kennt, das Geheimniß des Kreuzes. Niedrigkeit, Armuth,

---

currit proprietas utriusque substantiae, ut sive in infirmitatibus sive in virtutibus ejusdem sit contumelia, cujus et gloria. Leo M. De Pass. Serm. XI.

[1] 2 Cor. 5, 19.

[2] 1 Petr. 1, 18. 19. 1 Cor. 7, 23. Ihr seid theuer erkauft.

[3] Homil. X. in Ep. ad Rom. Cf. Gregor. Nazianz. Orat. XLII.

[4] Augustin. Serm. CXXII. De Temp.

[5] De recta fide p. 132.

[6] Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 3.

Elend und qualvoller Tod, das sollte nun der Adelsbrief des Menschen vor Gott, das Siegel und Zeichen seiner besonderen Liebe und unserer Kindschaft, das sollte nun in Christus und durch ihn eines der höchsten Güter in diesem irdischen Leben sein; Leiden und Schmach, das sollten wir lieben lernen mit Christus; nicht bloß als Sühne unserer Sünden, sondern noch aus einem viel tieferen Grunde, aus Liebe zu dem Vater, so daß wir es, wie die Heiligen gethan, wählen würden, wie Christus es erwählt hat, wenn es auch der Sühne nicht bedürfte, als Erweis unserer Hingabe, Ausdruck unserer Demuth und zur Offenbarung von Gottes Oberherrlichkeit über uns, zu seiner größeren Ehre, die im freiwilligen Dulden und Tragen am meisten verherrlicht wird, indem hier die Macht der Gnade am mächtigsten erscheint, wenn wir begehren, was die Natur flieht [1]. Denn inniger kann eine Liebe nicht mehr erfunden werden, und keine Aufopferung heroischer, als jene, die im freiwilligen Leiden sich bewährt. Das aber hat uns Christus gelehrt, der statt der Freude den Schmerz umfing und die Schmach nicht achtete [2]. So hat er das Feuer dieser vollkommenen Liebe auf Erden entzündet, die nichts will als nur ein Opfer werden für den Herrn und am Kreuze hangend mit ihm sich verzehren.

Ja, vom Anfang bis zum Ende war es ein Werk des freiesten Willens. „Nicht gegen des Sohnes Willen hat der Vater ihm das Kreuz auferlegt, sondern der Sohn hat sich selbst für uns an das Kreuz dahingegeben; und der Vater hat es angenommen, damit sich das Geheimniß des

[1] Diesen Gedanken führt der hl. Ignatius durch in seiner Betrachtung: De tribus modis humilitatis. Vgl. Die Idee der geistlichen Uebungen nach dem Plane des hl. Ignatius (vom Verfasser). Regensburg 1853 S. 155 ff.

[2] Hebr. 12, 2.

Heils erfülle"[1] und das ist der Grund, warum der Gedanke daran unser Gemüth so sehr ergreift und überwältigt. Ist es doch, als habe der Gottmensch Wonne gefunden im Schmerz, als habe er allen geschaffenen Wesen zeigen wollen, was sonst unmöglich geschienen, daß der Schöpfer inmitten seiner himmlischen Seligkeit die Tugenden des Geschöpfes üben könne: Demuth, Gehorsam, Geduld. Ist es doch, als habe er zu der Fülle der Herrlichkeit, die er von Ewigkeit her besessen, gleichsam als Zuwachs seiner Vollkommenheit, die Geschöpflichkeit in ihrer ärmsten, niedrigsten Gestalt hinzufügen wollen. Es ist, um menschlich zu reden, ein verschwenderisches Uebermaß der uneigennützigsten Liebe. Was bei dem Menschen Ueberfluß und Verschwendung wäre, ist dagegen schicklich bei Dem, dessen Reichthum unerschöpflich, dessen Wesen unendlich ist. Er ist unermeßlich und unbegrenzt in den Werken seiner Güte und barmherzigen Liebe, ebenso wie in den Thaten seiner Allmacht. O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie er so in der Thorheit des Kreuzes die Weisheit der Weisen dieser Welt überwand, welche Gottes Gedanken die Wege vorschreiben zu können wähnten, auf denen allein er gehen darf, zu bestimmen, was sich ziemt und nicht ziemt, und des Gottes am Kreuze spotteten, so ist es sein freiwilliges Leiden, das scheinbar alles Maß und Bedürfniß überschreitet, was die Heiligen der Kirche zu den hochherzigsten Thaten der Hingebung und Entsagung trieb, welche die Welt nicht versteht noch begreifen kann, die sie, mit dem engen Maße menschlicher Einsicht gemessen, als „Uebertreibungen" tadelt[2].

---

[1] Cyrill. Alex. Opp. IV. 859.

[2] Matth. 28, 18. Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. Ephes. 5, 25. Cf. Thom. Aquin. l. c. Qu. XLVIII. Art. 2. Petav. De Incarn. IX. 8. Vgl. H. Newman, Religiöse Vorträge, deutsch von Schündelen. Mainz 1851, S. 274.

Darum kam er, in dem als dem Prototyp der Schöpfung Alles war geschaffen [1], uns zu erlösen, des Vaters Abbild, nach dessen Bild wir gemacht, das entstellte Bild wieder herzustellen [2]. Er kam, ungesehen und unbeachtet, als das ärmste, schwächste, niedrigste Wesen, das auf Erden nur denkbar ist, er kam als armes Kind einer armen Magd. Er kam als das Lamm, das der Welt Sünden auf sich nimmt [3], um ihre ganze Last und ihre ganze Strafe allein zu tragen; „nicht Gestalt war ihm noch Schöne, und es war kein Anblick, daß wir nach ihm verlangten, verachtet und der letzte unter den Menschen, ein Mann der Schmerzen und mit Schmach vertraut, verborgen sein Antlitz und verachtet, so daß wir seiner nicht gedachten. Fürwahr, unsere Krankheiten hat er getragen und unsern Schmerz auf sich genommen, wir hielten ihn für einen Aussätzigen, von Gott geschlagen und gebeugt. Um unserer Sünden willen ward er verwundet, und geschlagen wegen unserer Missethat. Die Zuchtruthe zu unserem Heile liegt auf ihm, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wie Schafe irrten wir Alle, ein Jeder ging seinen eigenen Weg, der Herr aber warf auf ihn die Strafe für uns Alle. Er ward dahingegeben, weil er selbst es gewollt. Und er that nicht auf seinen Mund, wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Lamm, das vor seinem Scherer verstummt... Der Herr wollte ihn schlagen in Schmerzen; nachdem er sein Leben hingegeben

---

[1] Joh. 1, 4. Factus est propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora. Augustin. Tract. XXXI. in Joan. Leo M. Serm. XII. de Pass. Omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur Thom. Aquin. C. Gent. IV. 42.

[2] Athanas. De Incarn. p. 46. Cyrill. in Joan. p. 91.

[3] Joh. 1, 29. 36.

als Opfer für die Sünde, wird er lange währenden Samen sehen, und der Wille des Herrn wird vollführt durch seine Hand... Durch seine Erkenntniß wird er, mein gerechter Knecht, Viele rechtfertigen und ihre Schuld wird er selbst tragen" [1].

So schildert der Prophet das Leiden des Herrn und seine Verklärung; seine Worte sind eher ein Evangelium des Geschehenen, als eine Weissagung des Kommenden. Er sollte das neue Haupt des Geschlechts werden, darum mußte er das ganze Gesetz erfüllen, darum war sein ganzes Leben ein fortgesetztes Leiden zur Sühnung der Schuld vom Augenblicke seiner Geburt bis zu dessen Höhepunkte und Vollendung, dem schweren Todeskampfe; darum sammelte er auf sich, den Mittelpunkt und neuen Vater des Geschlechtes, die Schmerzen, die dem Menschen gebührten ob seiner Sünden [2]. Er gibt sich hin in den Tod, weil er selbst es gewollt. Der Tod ist der Sünde Sold; alle Folgen der Sünde, aller Schmerz, alle Angst und Noth des Lebens drängen sich zusammen in dem Tod. Die göttliche Gerechtigkeit hat in nichts so tief und so sichtbar den Menschen erfaßt als in der Angst und den Schauern des Todes [3], vor dem jede Creatur bebt; nichts ist so sehr die natürliche Strafe der Sünde als der Tod, der gewaltsam die tausend Fäden durchschneidet, welche die Seele an ihren Leib und die Erde knüpfen; denn die Sünde hat zuerst das Band gebrochen, mit welchem sie an Gott gebunden war. Er gibt sich freiwillig in den Tod, denn seine Liebe ist stark wie der Tod [4]. Der furchtbarste Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit wird die höchste That

---

[1] Jes. 53, 1 ff.

[2] Die Lehre der Reformatoren, daß Christus die Höllenstrafen gelitten (Gerhard, Loc. theol. VII. 44 u. 51) bedarf keiner Widerlegung.

[3] Amissio vitae corporalis naturaliter est horribilis humanae naturae. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

[4] Hohes Lied 8, 6.

seiner Liebe; sein tiefstes Leiden wird sein höchstes Thun. Und indem er seinen Leib opfert, hat er den Leib der Menschheit, den Leib des Todes, in dem die Sünde wohnt, an's Kreuz geschlagen, er hat unsere Natur hineingetaucht in die reinigende, sühnende Gluth seiner Opferflamme, seines Todes, in das reinste, weihevolle, heilende Bad seines Blutes, aus dem sie wiedergeboren und zur Verklärung reif hervorgeht [1]. Aus seiner Seitenwunde ist die Kirche geboren, aus seinem Herzblut ist der Leib der neuen Menschheit auferbaut. „Alles", sagt Gregor von Nazianz [2], „ging wegen Aller und wegen des Einen Stammvaters in Eines zusammen; die Seele um jener Seele willen, die ungehorsam war, das Fleisch um jenes Fleisches willen, das der Begierde der Seele folgte und mit ihr verurtheilt ward; Christus wegen Adam, der über alle Sünden unendlich erhaben war, wegen dessen, der unter der Sünde stand. Deßhalb ward das Neue an die Stelle des Alten gesetzt, und durch das Leiden der, welcher gelitten hatte, in seinen früheren Zustand wieder zurückgebracht; für jedes von den irdischen Dingen ward jedwedes von dem, was über uns steht, zurückgegeben: die Jungfrau für Eva, Bethlehem für Eden, die Krippe für das Paradies... Daher Baum gegen Baum, Hand gegen Hand; hier die Hand mit Enthaltsamkeit ausgestreckt gegen jene, die mit Lüsternheit ausgestreckt war; hier die Hand mit Nägeln angeheftet gegen jene, die frech umhertastet; hier die Hand, welche die Grenzen der Erde verbindet gegen jene, die aus dem Paradiese vertrieb. Daher Erhebung gegen

---

[1] 2 Cor. 5, 14. Ephes. 2, 4. Deus assumptione carnis unius interna universae carnis incolit. Hilar. De Trinit. L. II. Iren. l. c. V. 2. „Alle", spricht der Herr bei Ephrem, „gewissermaßen ein Körper geworden, sind in mir, der ich die Menschheit angenommen." Ap. Phot. Cod. 229. p. 421.

[2] Orat. I. p. 11. 12.

den Fall, Essig und Galle gegen Sinnlichkeit und Gaumenlust; eine Dornenkrone gegen die schlecht geführte Herrschaft; Tod gegen Tod; Finsterniß um des Lichtes willen; Begräbniß gegen die Rückkehr zum Staube und Auferstehung für die Auferstehung.“

So verstehen wir die tiefe, Alles umfassende, universale Bedeutung des Leidens Christi [1]. Was der Mensch gesäet, muß er ernten; die bittere Frucht der Sünde ist herangereift, sie muß gekostet werden. Ecce homo! ruft der römische Richter aus; er ahnt nicht den tiefen Sinn seines Wortes. Er ist der Mensch im eminenten Sinne, der das ganze Geschlecht, wie einst Adam, zum zweiten Male in sich vereinigt darstellt [2]; das sind wir Alle, das ist die ganze Menschenwelt, deren Sünde er auf sich genommen, der die Strafe für die Sünden trägt. Es hatte der Mensch, mit Wohlthaten von Gott überhäuft, treulos in der Sünde von ihm sich abgewendet und ihn verrathen; Judas naht und verräth ihn mit einem Kusse [3]. Siehe der Mensch, der in der Sünde Gott den Gehorsam aufgesagt, sich empört hat gegen ihn, seinen Herrn und Gott! Sie binden ihn und schleppen ihn durch die Gassen der Stadt, von Gerichtshof zu Gerichtshof [4]. Siehe der Mensch, der von Rache glüht, der keine Beleidigung verzeiht, keine Demüthigung erträgt! Ein niedriger Knecht schlägt ihn in's Angesicht, sie geben ein Rohr in seine Hände, flechten eine Krone von Dornen um sein Haupt, speien ihn an und verhöhnen ihn [5]. Siehe der Mensch, dessen Auge lüstern nach der Welt begehrt und

---

[1] Cf. Thom. Aquin. Summ. Theolog. III. Qu. XLVI. Art. 5.

[2] Natura universae humanitatis (in Christo) assumpta est. Leo M. Serm. 1. De Epiph.

[3] Luc. 22, 48. [4] Luc. 23, 7.

[5] Luc. 22, 64.

ihrer Lust! Sie verbinden ihm die Augen, schlagen ihn auf die Wangen, spotten seiner und sprechen: Weissage uns [1]. Siehe der Mensch, der Gott gleich zu werden verlangt, wissend das Gute und das Böse! [2] Herodes mit seinem Hofe verachtet ihn wie einen Schwachsinnigen, bekleidet ihn mit einem Spottgewand und schickt ihn zurück [3]. Siehe der Mensch, dessen Ehrsucht keine Grenzen kennt! Pilatus gibt frei den Mörder Barabbas, ihn aber überliefert er der Schmach des Kreuzes [4]. Siehe der Mensch, der da sagt: Ich will meinen Thron erhöhen über die Sterne, ich werde gleich sein dem Allerhöchsten! [5] Sie beugen ihr Knie und rufen: Sei gegrüßt, König der Juden [6]. Siehe der Mensch, der seinen Leib besudelt hat mit dem Schmutz der Sünde, unsagbar und ohne Zahl! Pilatus läßt ihn ergreifen und geißeln [7]; und sie zählten alle seine Gebeine [8], von der Fußsohle bis zum Scheitel war nichts Heiles mehr [9]. Siehe der Mensch, der sein Herz hingegeben hat an die Creatur und den Schöpfer vergessen um des Geschöpfes willen! Sie berauben ihn aller seiner Kleider und werfen das Loos über sein Gewand [10]. Siehe der Mensch, dessen Hände sich ausstreckten nach der Sünde und dessen Füße wandelten auf dem Wege des Verbrechens! Sie kreuzigen ihn und durchbohren ihm Hände und Füße [11]. Siehe der Mensch, der sein Leben gesucht und seine Seligkeit in der Sünde! Er soll des schmählichsten Todes sterben [12]. Siehe der Mensch, der weichlicher Gaumenlust fröhnte! Sie geben ihm Galle zur Speise und in seinem Durst tränken sie ihn mit Essig [13]. Siehe

[1] Matth. 25, 16. [2] Genes. 3, 5. [3] Luc. 23, 11.
[4] Luc. 23, 27. [5] Jes. 14, 13. [6] Luc. 22, 64.
[7] Joh. 19, 1. [8] Ps. 21, 18. [9] Jes. 1, 6.
[10] Ps. 21, 19. Joh. 19, 23.
[11] Ps. 21, 18. Joh. 19, 18. [12] Weish. 2, 20.
[13] Ps. 68, 22. Joh. 19, 28.

der Mensch, der Gott verlassen! Nun soll er empfinden die Todesangst der Creatur, die ihren Gott verloren hat; um die neunte Stunde ruft er mit lauter Stimme und spricht: Eli, Eli, lamma sabakthani, d. i. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! [1]

„Ist es möglich", ruft hier Cyrillus [2] von Alexandrien aus, „daß das aus dem Vater geborene Wort himmlischer Hülfe bedürftig gewesen sei? Wie thöricht! — Als unser Stammvater Adam das ihm gegebene Gebot übertreten und das göttliche Gesetz mißachtet hatte, gerieth die menschliche Natur in einen Zustand von Gottverlassenheit, wurde mit dem Fluche beladen und dem Tode unterworfen. Als aber der eingeborene Sohn herniederkam, um das Gefallene wieder herzustellen, nahm er den Samen Abrahams an sich und ward unser Bruder. Da mußte zugleich mit jenem alten Fluche und dem eingedrungenen Verderben auch die Gottverlassenheit ein Ende nehmen, welche das Menschengeschlecht von Anfang an zu leiden hatte. Deßhalb ward er wie Einer der Gottverlassenen, und deßhalb rief er: Warum hast du mich verlassen?"

„Was war die Ursache deines Todes, o Gottessohn?" ruft Anselmus [3] aus. „Ich war die Geißel deines Schmerzes, ich die Schuld deines Todes, ich der Stachel deiner Qual, ich der Grund deiner Verdammung. O wunderbarer Rechtsspruch, o geheimnißvolle Ordnung! Der Ungerechte sündigt, und der Gerechte wird bestraft; der Schuldige begeht das Verbrechen, und der Unschuldige büßt es; der Herr bezahlt, was der Knecht verbrochen, Gott übernimmt, was der Mensch verschuldet. Wie so gar tief hast du dich doch erniedrigt, du Sohn Gottes, wie so gar groß war deine

---

[1] Matth. 27, 46. [2] l. c. p. 140.

[3] Vgl. Hasse, Anselm von Canterbury I. S. 205.

Liebe, wie so überschwänglich dein Mitleid. Während ich voll Hochmuths war, bist du voll Demuth; während ich mich aufblähte, entäußertest du dich; während ich nicht gehorchen wollte, büßtest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam. Ich schwelgte, du dientest; ich brannte vor Lust, du schmachtest vor Liebe; ich leckte wider den Stachel, du fängst ihn auf. Siehe da meine Ungerechtigkeit und deine Gerechtigkeit! Herr, mein König und mein Gott, dieses Alles thatest du für mich, und was thue ich für dich?"

In der That, alle Feindschaft gegen Gott den Heiligen und alle That der Sünde vom Anfang der Welt erscheint hier gesammelt; Alles, was noch an Sünde und Bosheit und Gotteshaß sein wird bis an's Ende der Welt, wiederholt nur sein Leiden, hat dort bereits gezeigt, wie es gegen den Heiligen gesinnt ist. Darum sehen wir auch alle Grade, Arten und Bilder der Sünde gegen Jesum sich verbinden; den blinden Fanatismus der Menge, die bewußte tückische Bosheit der Schriftgelehrten und Pharisäer, den schwarzen Verrath des Judas und die feige Schwäche des Petrus; die Menschenfurcht des Pilatus und den Spott des Herodes; den Hohn der Feinde und die ungläubige Verzweiflung des Mörders.

Es ist kein Glied am Leibe des Menschen, das nicht Sünde gethan, aber auch kein Glied am Leibe dieses Menschen, das nicht die Strafe gefühlt und getragen hätte. Keine Fiber der Seele, kein Affect des menschlichen Herzens war frei von Sünde, und darum hat Jesus an seiner Seele gelitten, was kein Menschenherz noch je erlitt; denn es legte der Herr auf ihn die Sünden Aller [1]. Er verzichtete auf den Beistand der Gottheit und hielt den Strom der Wonne, der ihm immer aus der Anschauung des Vaters floß, zurück,

---

[1] Jes. a. a. O.

er wandte freiwillig seine Seele ab von Allem, was sie hätte trösten können und entzog ihr den Einfluß höherer Kräfte, um die Bitterkeit des Schmerzes ganz zu kosten, den Kelch des unendlichen Zornes Gottes, den die Sünde gemischt und den er nicht zurückgewiesen, zu trinken bis auf die Neige [1]. Alle Sünden der Gegenwart und Vergangenheit, derer, die längst gewesen und die noch nicht geboren sind, der Verlorenen und der Geretteten, der Sünder und der Heiligen, Juden und Heiden, ein tiefes, grauses, blutiges Meer strömt ein in seine Seele, umgibt ihn ringsum, wie eine verzehrende Flamme; Gelübde, die gebrochen, Gnaden, die verscherzt worden, Büßer, die zurückgefallen, die Tyrannei der bösen Gewohnheit, die harten Ketten eingewurzelter Laster, bittere Täuschungen, verführte Unschuld, verrathene Freundschaft, Gott Fluchende und wild Verzweifelnde, aller Schmutz der niedrigsten Lust — das sind die Bilder, die seine unendlich reine, heilige, Gott und die Menschen liebende Seele bedrängen, die in die furchtbare Bosheit der Sünde mit klarem Blicke hinabschaute, sie in ihrer ganzen Häßlichkeit erkannte. Es drängt auf ihn ein, es lastet auf ihm, ängstigt und quält ihn [2], fast als wären diese Millionen und Millionen Sünden seine eigene Schuld. „Meine Seele", ruft er aus unter dieser furchtbaren Last, „ist betrübt bis in den Tod." Dieser Schmerz über die Sünde ist so recht der

---

[1] In aliis patientibus mitigatur tristitia interior ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium. Thom. Aquin. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

[2] Doloris interioris causa fuit primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Ps. 21: Verba delictorum meorum. Thom. l. c. III. Qu. XLVI. Art. 6.

tiefste Grund, die Seele seines stellvertretenden Leidens. Ehe er noch die Sünden an seinem Leibe hinauftrug an das Kreuz, haben sie auf seiner Seele mit ihrer ganzen furchtbaren Wucht gelastet. Noch ist sein heiliger Leib unversehrt, und doch leidet er Unsägliches. Das gequälte Herz scheint unterzugehen in diesem Wehe. Es ist der Seele Ringen, was die Hülle des Körpers durchbricht, durch alle Poren dringt und mit einem dichten, blutigen Thau den Leib überrieselt [1]. Wir fühlen, es ist ein unerhörter, geheimnißvoller Vorgang, der hier sich uns ankündigt; es ist die große Opferthat der Versöhnung, die hier sich vollzieht; es ist der Kampf mit dem Reiche des Bösen, es sind die Geburtswehen der neuen Welt; es ist die innerlichste, gewaltigste That, die je auf Erden vollbracht wurde. So beginnt sein Leiden mit dem Angstrufe, so endet es mit dem Schrei aus tiefstem Gefühl der Gottverlassenheit; was in der Welt noch nie gelitten ward auf dem langen viertausendjährigen Schmerzenwege der Menschheit, das hat der Gottmensch gelitten. „Blicket her und sehet, ob ein Schmerz ist wie mein Schmerz" [2]; kein Mensch hat den Schmerz empfunden, den er empfunden, kein Schmerz ist so groß wie sein Schmerz, der groß ist und unergründlich wie das Meer [3]. Er ist fürwahr der König

---

[1] Christus doluit pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti, tum quia ex majori sapientia et charitate processit, tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit. Thom. Aquin. l. c. ad 4.

[2] Klagel. 1, 12.

[3] Klagel. 2, 13. Dico hujusmodi dolorem de peccatis hominum fuisse in Christo vehementiorem et intensiorem, quam sint omnes alii dolores de quibuscunque rebus qui in hominibus vel angelis sunt vel esse possunt. Suarez in III. Div. Thom. Qu. XLVI. Disp. XXXIII. Sect. 2. Non licet nova passionum figmenta confingere, quia hoc neque

der Martyrer, der da gekreuzigt wurde an seiner Seele wie an seinem Leibe. Er allein konnte solches dulden, weil sein allmächtiger Wille ihm das Herz nicht brechen und die Seele nicht scheiden ließ, bis Alles vollbracht war. Er allein wollte leiden, Unermeßliches leiden, wie es des Menschen Gedanken nicht denken und sein Herz nicht ahnen mag, um zu sühnen, was das endlose Leiden der Menschheit in der Qual der Verdammung nicht zur Genüge zu sühnen im Stande war. Nur wenn der Mensch empfinden könnte, was der Heilige empfunden wegen der Sünden der Welt, d. i. wenn er wäre, was der Gottmensch, könnte er entsprechende Sühne bieten.

So hat der Gottmensch die Welt erlöst, die Schuld bezahlt und versöhnt am Kreuze Alles, was im Himmel ist und auf Erden [1]. Durch einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, indem alle gesündigt haben. Wie aber durch den Ungehorsam des Einen Alle zu Sündern wurden, so wurden durch den Gehorsam des Einen Alle gerechtfertigt, denn wo die Sünde mächtig war, da war die Gnade übermächtig [2]. Mit diesen Worten hat der Apostel das Mysterium der Sünde und der Erlösung

---

temeritate carere potest, neque evidenti periculo falsitatis Id. ibid. Sect. 1.

[1] Coloss. 1, 19.

[2] Röm. 5, 12. 19. 20. Christus ex charitate et obedientia majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur, secundo propter dignitatem vitae suae quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis: tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Thom. Aquin. l. c. XLVIII. Art 2

ausgesprochen, und eben dadurch zugleich die großen Geheimnisse der Religions- und Weltgeschichte gedeutet. Die Gemeinschaft der Menschennatur in und mit Adam ward für Alle zur natürlichen Gemeinschaft der Sünde und des Todes [1]; daher das Bewußtsein einer uralten Schuld bei allen Völkern, soweit die Erinnerung reicht. Die Gemeinschaft der Gnade in und mit Christus, dem zweiten geistigen Stammvater und Haupte des Geschlechtes, wird für Alle, welche sein Verdienst frei im Glauben ergreifen und sich aneignen, der Grund der Gerechtigkeit und des Lebens; so ist sein Leiden und Tod, wie sie seiner Menschheit die Herrlichkeit verdienten, Grund und Ursache unserer Erlösung und Seligkeit [2]. Wie für das ganze Geschlecht die Gottentfremdung, der zeitliche und ewige Tod gegeben war in der Sünde des ersten Adam, so ist hinwieder dem ganzen Geschlechte in der Gerechtigkeit des zweiten Adam an sich und objectiv die Gerechtigkeit und das ewige Leben gegeben. Und wie jeder Einzelne, indem er durch den Naturverband außer der ursprünglichen Einheit und Gemeinschaft mit Gott steht, von Geburt aus in der Sünde ist und die Strafe der Sünde trägt, so wird durch den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Haupte und Quell der Gnade, im Glauben die Wiedergeburt vollzogen, der in Liebe thätig [3] uns die Heiligkeit, Gerechtigkeit und das ewige Leben bringt.

---

[1] Natura corrumpit personam. Id. De Malo. Qu. IV. Art. 4.

[2] Joh. 8, 51. Hebr. 2, 15. 1 Cor. 15, 54—58. „Nicht einen einzelnen Menschen hat er in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern die Menschheit." Iren. C. Haeres. III. 22. „Mit ihm" spricht Origenes (C. Cels. III. 28), „begann die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, damit so die menschliche Natur vergöttlicht werde, und zwar nicht bloß in Jesu, sondern in Allen." Cf. Gregor. Naz. Orat. XXX.

[3] Gal. 5, 6. Qui fecit te sine te, non te justificat sine

Die Verbindung und solidarische Einheit eines jeden Gliedes im Organismus mit dem Ganzen und des Ganzen mit dem Einzelnen ist das Grundgesetz jeder leiblichen wie moralischen Körperschaft. „Wenn ein Glied leidet", spricht der Apostel [1], „leiden mit ihm alle Glieder; wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich mit ihm alle Glieder." Auf diesem Grundgesetze alles Organischen ruht das Geheimniß der Gemeinschaft der Sünde, der Gemeinschaft der Erlösung [2]. Die Läugnung dieses Grundgesetzes der solidarischen Gemeinschaft und der auf ihr ruhenden Reversibilität der Schuld und des Verdienstes hat die alleräußerlichste Anschauung vom Wesen der Menschheit zur Voraussetzung, als einer losen, zerstreuten Vielheit von Individuen ohne tieferen Einheitsgrund, ohne inneren Verband; in ihrer Consequenz führt sie zum schlechten Empirismus und Materialismus, der in dieser Gemeinschaft nur eine leere, rein subjective Abstraction, keine volle, wahre und reale Unterlage erblickt. Ihr widerspricht eben darum auch das nationale Bewußtsein eines jeden Volkes, das sich als eines weiß, und der Geist einer jeden Familie; jenes erblickt in der Geschichte der vergangenen Jahrhunderte eben seine Geschichte, erkennt in den Thaten seiner Helden und großen Männer seine Thaten; der Einzelne sieht sich vom Ganzen getragen, während das Ganze wieder im Einzelnen sich offenbart. „Wenn Jemand", spricht daher Irenäus [3], „dem Herrn eine andere Sub-

---

te; fecit nescientem, justificat volentem. Augustin. Serm. CLXIX. 11.

[1] 1 Cor. 12, 26.

[2] Vgl. oben S. 424 ff. Dicendum, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Thom. Aquin. l. c. Qu. XLVIII. Art. 2 ad 1.

[3] A. a. O. V. 14.

stanz andichtet, so wird für ihn die Predigt von der Versöhnung nicht mehr bestehen; denn versöhnt wird das, was einst in Feindschaft war. Nun aber hat der Herr durch die Gemeinschaft mit sich den Menschen mit Gott dem Vater versöhnt, indem er uns mit sich versöhnte, durch den Leib seines Fleisches und sein Blut." Darum „erfüllte Christus das Gesetz, indem er für die Menschen Gott versöhnte"[1]. „Indem Jesus", spricht Athanasius[2], „von dem Unsern das Gleiche an sich nahm, und es statt Aller dem Tode übergab, brachte er es dem Vater zum Opfer dar; und dieß that er aus Liebe zu den Menschen, damit, indem Alle in ihm stürben, das auf das Verderben der Menschen gerichtete Gesetz aufgehoben würde, weil es seine Macht an dem Leib des Herrn erfüllt und so seine Geltung den Menschen gegenüber hatte; und damit er andererseits die dem Untergange anheimgefallenen Menschen zur Unsterblichkeit zurückbrächte und durch die Gnade der Auferstehung lebendig machte... Darum brachte Er den Tempel seines Leibes für Alle anstatt Aller zum Opfer dar, um Alle von der Sünde zu befreien[3]. So ist sein Tod der Tod Aller, wie auch jetzt Alle in ihm herrschen." Das Gesammtwerk der Erlösung faßt aber Athanasius[4] zusammen, wenn er sagt: „Das Wort nahm einen sterblichen Leib an, um in diesem das Gesetz für uns zu erfüllen, das stellvertretende Opfer zu bringen, den Tod zu vernichten, die Unsterblichkeit zu verleihen und so das Gottesbild im Menschen wieder herzustellen." „Wie wir der Verdammniß des ersten Adam Erben geworden sind", spricht Cyrillus[5], „so werden wir

---

[1] Ders. a. a. O. IV. 8.
[2] De Incarn. Verbi c. 8.
[3] Ders. c. 20. Cf. c. Arian. I. 60.
[4] A. a. O. c. 13.
[5] L. c. p. 146.

auch der Gerechtigkeit des zweiten theilhaftig, der durch seinen vollkommenen Gehorsam zum Leben zurückführt."

Dieß ist unsere Rechtfertigung in Christo, wie sie die Kirche beschreibt; eine Erneuerung des innern Menschen, wodurch derselbe wahrhaft gerecht und Gott wohlgefällig wird, welche wie die Sonne die Nacht der Sünde zerstreut und zugleich die Seele mit ihrem Glanze erfüllt [1], die im Glauben beginnt, in der Hoffnung und Liebe sich vollendet. Allerdings ist sie nicht das Werk rein äußerlicher Veranstaltung, da sie zugleich die eigenste, aus der Tiefe der Persönlichkeit quellende That des Menschen ist [2]. Es ist ein Ringen der Seele im Glauben, reuevollem Schmerz und Vertrauen und Hoffnung, bis das Herz ganz der Gnade, von der Gnade selbst getragen und bewegt, sich aufschließt, daß Gottes Geist, sie läuternd und heiligend, einzugehen vermag, um da ungehemmt seine Liebe auszugießen, die da ist die Liebe Gottes, die uns ganz mit Christus eint, in der er uns nun als die Seinen erkennt und wir ihn als den Anfänger und Vollender unserer Seligkeit bekennen [3]. So

---

[1] Cf. Thom. Aquin. I. II. Qu. CXIII. p. tot.

[2] Concil. Trident. Sess. VI. C. VII.: Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et caritatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

[3] Concil. Trident. Sess. VI. l. c. Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Selbst Melanchthon spricht die Lehre von der Rechtfertigung

tritt Christus und seine Erlösung in den Menschen ein, wird in ihm der Quell des neuen Lebens, das da aufsteigt, von Gottes Gnade getragen und bewegt, von Stufe zu Stufe in immer wachsender Heiligkeit und Liebe [1].

Von Golgatha herab fällt ein helles Licht hin über die ganze Welt und bis zur grauesten Vorzeit. Nun versteht der Mensch das Geheimniß des Opfers, das dasteht in der Geschichte als ein hohes, hehres Heiligthum bei allen Völkern, mitten in den Wirrsalen der Zeit, dessen verborgener Sinn wie ein großes, tiefsinniges Räthsel ihn anzog und das er doch nie zu lösen verstand. Es waren alle Opfer nur Vorbilder und Schatten jenes großen, ewigen Opfers

---

durch den Glauben allein unumwunden aus (Loc. Theol. p. 108). Nos docuimus, justificari sola fide... opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse. Sie bedarf keiner Widerlegung (vgl. Trident. Sess. VI. Cap. 11, wo die wichtigsten Stellen aus der Schrift dagegen angeführt werden), da sie mit der Lehre von dem totalen Verderbniß des Menschen durch die Erbsünde, welche selbst Christus nicht hinweg nimmt, sondern nur zudeckt, welche aber kaum heutigen Tages ein protestantischer Theologe zu vertheidigen wagt, auf's Innigste zusammenhängt. Vgl. oben S. 415 ff. „Die Bedeutsamkeit dieser Thatsache kann kaum allzuhoch angeschlagen werden. Auf der einen Seite stehen Luther, Melanchthon, Calvin, alle ihre Jünger, die protestantischen Bekenntnißschriften, die gesammte lutherische und calvinische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie alle haben in der Bibel die Lehre, die wir der Kürze wegen Imputationslehre nennen, mit evidenter Klarheit ausgesprochen gefunden. Auf der anderen Seite steht die neuere und neueste Theologie, steht die ganze wissenschaftliche Exegese der Neuzeit und verwirft diese Lehre. Und dabei handelt es sich um eine Lehre, die von unermeßlichem Einflusse auf die ganze Gestaltung des christlichen Bewußtseins und des kirchlichen Lebens ist. So ist das materiale Princip der evangelischen Theologie von der Exegese und Dogmatik aufgegeben." Döllinger, Kirche und Kirchen S. 439.

[1] Conc. Trident. l. c. Can. XXIV.

und reinen Hohenpriesters, der erscheinen sollte in der Zeit und sühnen Aller Schuld, ein prophetischer Ruf und die tröstende Stimme Jenes, der seit der ersten Sünde gesprochen: Siehe, ich komme![1] Christus ist der allein wahre Hohepriester, den die Liebe des Vaters vom Himmel her zu uns gesendet[2]; nicht mit dem Blute von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen reinsten Blute ist er eingegangen in das Heiligthum eines höheren und besseren Tempels, den Menschenhände nicht gemacht, in den Himmel, wo er immerdar für uns fürbittet[3], nachdem er die Versöhnung gewirkt auf ewig[4]. So ist er der Mittler geworden des neuen Bundes[5]. Er ist das Lamm, das da geschlachtet ist worden vom Anfang der Welt[6]. Und Der, vor dessen Auge tausend Jahre sind wie Ein Tag, sah die Menschheit an in Gnaden als die zu Erlösenden in Christus, und indem seine Weisheit ihnen den kommenden Erlöser offenbarte, erhob sie den ersten Menschen schon von seinem Falle[7]. Das Opfer in Israel war das Product dieser Verheißung des kommenden Heils, die dem Geschlechte geworden und seiner nie mehr unterbrochenen Hoffnung, die erst in der Zukunft sich erfüllen sollte; in ihm begann die erlösende Thätigkeit, die von dem Mittelpunkte aus alle Zeiten umfaßt. Den Gerechten der Vorzeit, von ferne es begrüßend[8], war es ein Brunnen, aus dem auch sie Heil und Gnade tranken; und das Blut, das auf Golgatha geflossen, strömt hinüber zum Ersten der Sterblichen wie zum Letzten, in einer einzi=

[1] Hebr. 10, 9.
[2] Hebr. 12, 25. [3] Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1. 2.
[4] Hebr. 9, 11. 14.
[5] Hebr. 8, 6. Gal. 3, 19. Hebr. 12, 24.
[6] Offenb. 13, 8. [7] Weish. 10, 2.
[8] Hebr. 6, 13.

gen großen Opferung das Werk des Heils auf immer vollendend [1].

Da zerriß auch der Vorhang des Tempels, das Alte war dahin, Alles war vollbracht. Das wahre, reine, vollkommene und überfließend genugthuende Opfer war gebracht auf dem Altar des Kreuzes. Es dehnen sich aus die engen Schranken von Raum und Zeit, die ganze Schöpfung wird zum Gottestempel, es steht das Kreuz im Mittelpunkt der Erde, es ist der große, einzige Gnadenort der Welt. Dieses Opfers Wohlgeruch steigt auf zum heiligen Gott, der in Gnaden den Sohn zum Opferlamme gesendet, der aus Barmherzigkeit [2] sein Blut annimmt als das Lösegeld für der Welt Sünden und in Ansehung des unendlichen Gehorsams des Sohnes uns die Strafe erläßt, die dem Ungehorsam gebührt. Es war der Menschensohn, der sich selbst zum Brandopfer hingegeben, in ihm darum und durch ihn, das Haupt des Geschlechts, hatte die Menschheit sich selbst dem Vater zum Opfer gebracht; es war das Herz des Geschlechts, das in Liebeshingabe am Kreuze brach, als das göttliche Herz des Erlösers durchbohrt wurde, das auferstand

---

[1] Hebr. 10, 11. Gratia Dei, qua semper est universitas sanctificata Sanctorum, aucta est Christo nascente, non coepta et hoc magnum pietatis sacramentum tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint qui illud credidere promissum quam qui suscepere donatum. Leo M. Serm. XXIII. in Nat. Dom. Cf. Augustin. De catechiz. rudib. c. 19. Ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint, antequam secundum carnem Christus nasceretur.

[2] Dicendum videtur satisfactionem Christi licet fuerit rigorosa quoad aequalitatem et condignitatem pretii soluti, non tamen fuisse rigorosam quoad modum solutionis, sed indiguisse aliqua gratia libera Dei. De Lugo, De Incarn. III. 10. Pro injuria non solum debetur satisfactio utcunque, sed exhibenda ab ipso offensore. Ibid. IV. 2.

glorreich zu neuem Leben in ihm, der den Tod besiegt durch seine Auferstehung.

Nun ist überfließende Genugthuung geleistet, Gottes Gerechtigkeit gesühnt, die Menschheit erlöst. Und wie eine unendliche Genugthuung für die Schuld, so liegt im Blute Christi ein unendliches Verdienst, welches uns und aller Creatur alle Gnaden, Gottes Wohlgefallen und das ewige Leben erkauft hat. So sind wir sein [1] aus zweifachem Grunde; denn er hat uns errettet vom Tode und in ihm und durch ihn ist uns das neue göttliche, übernatürliche Leben geworden; denn im Hinblicke auf diesen kostbaren Preis, den der Sohn am Kreuze dem Vater darbot, und den er, eingegangen in das Allerheiligste des Himmels, immer auf's Neue ihm darbringt, indem er stets vor dem Vater uns vertritt [2], werden wir vor seinen Augen der Gegenstand der Auserwählung, trägt der Vater die Liebe, mit der er den Sohn liebt, auch auf uns über, erhebt er uns zur Würde seiner Kinder, gibt er mit ihm uns das Erbe.

Als wir vom Gebete und Opfer sprachen, wie sie sich uns als Gesetz und Bedürfniß darstellen schon in der Ordnung der Natur, da war es ein vierfacher Charakter, der uns in jedem Opfer erscheint — das Gefühl der Anbetung, Bitte, des Dankes, der Versöhnung; das will der Mensch aussprechen, wenn er opfert seinem Gott [3]. Und das ist nun in wunderbarer, vollendetster Weise erfüllt. In ihm, der Priester ist und Opfer zugleich, im Menschensohne bringt die Menschheit Gott das vollkommenste, höchste, reinste, wohlgefälligste Opfer dar. Wo der Unendliche sich selbst ver-

---

[1] 1 Cor. 3, 19.

[2] Hebr. 9, 11 ff. 1 Joh. 2, 1 ff. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. Thom. Aquin. Summ. Theol. III Qu. XLVIII. Art. 1. 2.

[3] I. B. 1. Abth. S. 408 (386).

zehrt in der Opferflamme der Liebe, da wird Gott der ihm entsprechende Tribut gezollt; wo der eigene Sohn im Namen der Menschheit und die Menschheit im Sohne fleht, was sollte da der Vater nicht gewähren? Wo der Eingeborene bis zum Tode sich erniedrigt, da ist ein Dankopfer dem Schöpfer der Welt und Spender der Gnade gebracht, das den Undank der ganzen Erde reichlich ersetzt. Und in Ewigkeit ist er Priester, und durch alle Ewigkeiten flammt empor, vom Glanze der Verklärung umflossen, das himmlische Brandopfer des Gottmenschen, das die Liebe des Geistes angezündet hat [1]. Und mit dem Opfer des Hauptes bringt die gesammte erlöste Menschheit, die Kirche Gottes, sich zum Opfer dar [2]; entbrannt von den Flammen himmlischer Liebe, vom Geiste durchglüht und bereitet zum reinsten Brandopfer, aus dem getilgt alle Schlacken, wird mit ihm die Kirche am Tage der Auferstehung vereint ein Opfer des Lobes, der Anbetung und des Dankes durch alle Ewigkeit [3], höher, herrlicher, erhabener, als das Opfer des Paradieses war.

Nun ist Christi Opfertod der Anfang und das Ende unseres Glaubens, der Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarungsthaten, das tiefe, unerschöpfliche Thema der christlichen Predigt. „Ich weiß nichts, als Jesum Christum den Gekreuzigten" [4], spricht der Apostel; „mit ihm bin ich an's Kreuz geheftet" [5]. Seine Wunden leuchten herrlicher als edle

---

[1] Hebr. 9, 14.

[2] Cyprian. Ep. II. 3: Quia eos omnes portabat Christus, videmus in aqua populum intelligi.

[3] Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque Sanctorum, universale Sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem magnum. Augustin. Civ. Dei X. 6. Gregor. Magn. Homil. XXII. in Ezech. Augustin. In Ps. 51. Cf. Thomassin. Dogm. Theolog. De Incarn. Verbi X. 14.

[4] 1 Cor. 2, 2. [5] Gal. 2, 19.

Steine, sein Kreuz steht auf den Spitzen der Berge und am einsamen Wege; es glänzt auf der Brust der Könige und weiht die niedere Hütte des Armen, es empfängt uns beim Eintritt in's Leben und sterbend umklammert es unsere Hand, ruht auf ihm unser brechender Blick; als Siegeszeichen ist es aufgepflanzt auf unserem Grabe. „Bei jedem Schritt und Tritt", spricht Tertullian [1], „beim Eingang und beim Ausgang, beim Ankleiden und Bade, bei Tisch und im Zimmer, überall bezeichnen wir unsere Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes," dem Zeichen der Niedrigkeit und der Schmach, der Bitterkeit und des Todes, dem Unterpfand der Erlösung, des Lebens und Heiles. Das Kreuz ist der wahre Baum der Freiheit, der uns in unserm tiefsten Innern und auf immer frei gemacht — aber auch das Zeichen, das Vielen zum Falle wird, die Den verschmähen, der daran gehangen. Und die freie Hingabe in den Tod dieses irdischen, sinnlichen, nichtigen und vergänglichen Lebens und die Gemeinschaft seines Leidens bildet nun das höchste und einzige Princip der christlichen Moral. Wir wissen, daß unser alter Mensch mit ihm zugleich gekreuzigt ist, daß wir fürder nicht mehr der Sünde dienen [2]. „Ihr seid gestorben und euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott" [3], „begraben mit ihm durch die Taufe zum Tode [4]; aber wie Christus auferstand von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so sollen auch wir im neuen Leben wandeln." „Und wenn Christus dereinst erscheint, dann werden auch wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit."

---

[1] De Corona milit. c. 3. Was ist demnach von einer Reformation zu halten, die damit begann, das Kreuz, dieses „Zeichen des Menschensohnes" (Matth. 24, 30) niederzuwerfen und zu entehren? Vgl. Wiseman, die religiöse Lage der Katholiken in England S. 5.

[2] Röm. 6, 6. [3] Col. 3, 3. [4] Röm. 6, 4.

Nun ist die Sühne und Erlösung vollbracht; und nun hören auch die Menschenopfer auf in der alten Welt [1]. Das Heidenthum war überwunden, der alte Bund erfüllt. Einst, erzählt Plutarch [2], fuhr Epitherses auf einem mit vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien; gegen Abend in der Nähe der echinadischen Inseln sei Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Paxen (Inseln des jonischen Meeres zwischen Leukadien und Corcyra) genähert; da, als die meisten gewacht, habe sich auf einmal von den Paxen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sei ein Aegypter gewesen, und den wenigsten der Mitschiffenden dem Namen nach bekannt. Er habe zweimal geschwiegen, das dritte Mal aber geantwortet. Darauf habe die unbekannte Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von Palodes kommst (was dieß für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben sei. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Orte Windstille treffe, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffes, gegen das Land gewendet, laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan gestorben sei. Kaum aber sei die Stimme am Lande erschollen, so sei ein großes Seufzen nicht wie von Einem, sondern wie von Vielen dorther gehört worden. In Rom sei dieß augenblicklich bekannt geworden, und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen.

Christi Opfertod brach die Macht aller außergöttlichen Gewalten, wie sie im Heidenthume thätig waren, überwand den Tod und war das Ende der Herrschaft dessen, der die

---

[1] Porphyr. De Abstin. II. 56. Euseb. Praep. Evang. IV. 19.
[2] De defect. orac. c. 17.

„Gewalt des Todes“ [1] hat. Und seine grauenvollen Mysterien und blutigen Sühnopfer waren nun aufgehoben, weil in Ihm und durch Ihn in ihrer wahren Bedeutung erfüllt.

Als das Christenthum daher die Vollbringung des Opfers, des einen, allgemeinen, immer dauernden, überaus heiligen und göttlichen Opfers ankündigte, wurde in der ganzen Welt nicht ein Laut des Erstaunens vernommen. Man hätte sagen können, es hat das Geschlecht in dieser Glaubenslehre seine uralten Erinnerungen und steten Hoffnungen wieder erkannt. Wie darum die Idee Gottes als des absolut nothwendigen Wesens alle andern Wesen erklärt und ihren letzten Grund enthüllt, so erklärt das christliche Opfer sämmtliche Opfer der alten Welt und enthüllt uns den gemeinsamen Grund, aus dem sie alle hervorgegangen. Es läßt uns erkennen, warum der Mensch auf Erlösung hoffte durch ein Schlachtopfer, das an seiner Statt die Strafe trug; warum die Welt lange vor dem Ausspruch des hl. Paulus [2] den Glauben in sich trug, daß „ohne Blutvergießung keine Sündenvergebung möglich sei“; warum die dem Opfer geweihten Thiere rein sein mußten; warum in Folge eines verhängnißvollen und doch auf tiefer Wahrheit ruhenden Irrthums die Menschenopfer nothwendig erschienen; warum alle diese Sühnopfer für ungenügend galten; warum endlich das Menschengeschlecht im freiwilligen Tode sein Heil und Leben suchte. Das Kreuz des Erlösers hat alle diese wunderbaren Probleme aufgeschlossen, der Opfertod Christi erklärt den uralten Glauben der Menschheit [3].

---

[1] Hebr. 2, 14. [2] Hebr. 9, 22.

[3] Vgl. Gerbet, Betrachtungen über das Dogma der Eucharistie. Deutsch, Sulzbach 1830. S. 49. Hieraus ergibt sich die richtige Einsicht in den Entwicklungsgang unserer modernen Strafrechtstheorien. Die socinianisch-rationalistische Verflachung des Versöhnungstodes Christi ruht wesentlich auf der Läugnung der Idee der

Und hiemit ist in vollster Weise auch jene Frage gelöst, die der grübelnde Verstand so gern aufwirft: **Warum ließ Gott das Böse zu?** Die Sünde war des Menschen eigene, freieste That; aber Gott ließ die Sünde zu, damit in der Besiegung der Sünde noch herrlicher seine Macht sich entfalte, seine Liebe sich offenbare, seine Weisheit sich bewähre [1], als in der Schöpfung dieß geschehen war, und eine noch viel wunderbarere Eigenschaft der göttlichen Natur dem gesunkenen Geschöpfe entgegenstrahle, die dieses ohne die Sünde nie gekannt hätte, seine unendliche Barmherzigkeit, die das Opfer sendet, zum Opfer sich hingibt, das Opfer gnädig aufnimmt, damit offenbar werde das höchste Wunder, da die Allmacht ward zur Ohnmacht, die Stärke zur Schwäche, die Schönheit dem Aussatze gleich, das Leben zum Tode.

Darum ließ Gott die Sünde zu, um etwas noch Höheres zu schaffen, als die erste Schöpfung war, das Reich der Erlösten. Denn aus einem Sünder wieder einen Gerechten schaffen, ist mehr, als Himmel und Erde in's Dasein rufen, sagt **Augustinus** [2]. Er ließ die Sünde zu, um durch den Eingeborenen, der im Schooße des Vaters ist, sein Herz

---

Gerechtigkeit, welcher durch **die Strafe** Genugthuung geleistet werden soll. Letztere sinkt dann herab zu einem **bloßen Mittel der Nothwehr, der Abschreckung und Besserung**, ihre eigentliche und tiefste Bedeutung ist verloren gegangen, die Basis, auf welcher alle Strafgewalt des Staates ruht, ist diesem ebendadurch unter den Füßen weggezogen. Wenn der Tod Jesu nicht Sühne war der göttlichen Gerechtigkeit, sondern er nur gestorben ist „für seine Ueberzeugung", dann gibt es keine Schuld, von der wir Erlösung verlangen, dann ist jeder sein Selbsterlöser, Besserung die einzige Sühne. Und gerade das widerspricht dem innersten Bewußtsein, das selbst den Mörder treibt, die Strafe zu dulden, um die Schuld zu sühnen.

[1] Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere. **Augustin.** Enchir. c. 27.

[2] In Joan. Tract. LXXIV. 14.

voll Liebe, Mitleid und Erbarmen aufzuthun, in das der Mensch anbetend blicke, damit so der Sohn unendlich nahe unserm Herzen werde, schöner in seiner Schwäche als in seiner Stärke. „Gehet hinaus, ihr Töchter Zions, und schauet den König mit seiner Krone, womit er gekrönet ward am Tage seiner Vermählung“ [1]. Gerade darin offenbart Gott seine ewige Weisheit und Macht, daß er dem Bösen die Möglichkeit nicht nimmt, eine Zeit lang frei sich zu entfalten und scheinbar zu behaupten, daß aber das Böse treten muß in seinen Dienst, um Werkzeug zu werden seines Willens, dem nichts widersteht, zur Durchführung des Planes, den sein Rathschluß von Ewigkeit entworfen. Wie Christus scheinbar erliegend durch seinen Tod den Tod besiegte, so muß das Böse immer, selbst wo es siegt, dem Guten überwunden dienen. Darum hat Gott das Geschlecht nicht vernichtet nach der Sünde, wohl aber aus dem Geschlechte selbst und auf Grund der natürlichen Gattungseinheit die Erlösung hervorgehen lassen. Glücklich darum die Schuld, die einen solchen Erlöser uns gebar!

---

[1] Hohes Lied 3, 11.

Lindemann's Gunsten aus, und ich möchte sagen, Lindemann vereinige in seinem Werke die Vorzüge der oben genannten Literaturhistoriker ohne ihre Schattenseiten und Schwächen. Mit wahrer Begierde sehe ich den folgenden Lieferungen entgegen und empfehle das Buch Allen, die sich für den so anziehenden Gegenstand interessiren, als die erste vollständige und ausführliche katholische Geschichte der dichterischen Literatur des deutschen Volkes."

(Landshuter Zeitung. 1865. Nro. 49.)

„Das Buch hat die besonderen Vorzüge einer äußerst klaren Anlage und Uebersichtlichkeit und einer schwungvollen Durchführung. Wir lernen die Dichter zumeist aus ihrer eigenen Sprache kennen; „rede, damit ich dich kennen lerne," sagt ein altes, practisches Sprüchwort, und das hat der Verfasser gewußt. Die neueren und neuesten Forschungen sind benützt, Süddeutschland mehr als irgendwo berücksichtigt, und dadurch wurde viel Neues gewonnen. Möge das schöne Buch auch viele Leser gewinnen!" (Morgenblatt zur Bayer. Ztg. 1866. Nro. 62.)

„Die zwei vorliegenden Lieferungen, die wir uns genau angesehen haben, machten den erfreulichen Eindruck, daß wir Katholiken endlich einmal eine deutsche Literaturgeschichte erhalten, die sich sehen lassen kann, nach der man sich befriedigend unterrichten kann zu Hause im Selbststudium, die wir als Lehrbuch in den gelehrten Schulen benützen können, und die so einem Bedürfnisse abhilft, das längst allgemein in katholischen Kreisen gefühlt wurde."

(Augsburger Postzeitung. 1865. Nro. 265.)

„Dieses Werk soll in 5 Lieferungen — und zwar binnen kurzer Frist vollständig — erscheinen, wird also, was das Volumen betrifft, der Vilmar'schen „Geschichte der deutschen National-Literatur" ungefähr gleich kommen. Die Darlegung des Stoffes und die Klarlegung des geistigen Gehaltes der epischen Meisterwerke unserer alten Dichter, so schwer Vilmar gerade hierin zu übertreffen war, zeigt, daß unser Autor seiner Aufgabe gewachsen ist. Die Sprache ist klar und fließend, und wie der Gegenstand sie verlangt: edel und markig. Wir getrösten uns der Hoffnung, daß derjenige, welcher unserer warmen Empfehlung Vertrauen schenkt, mit der fünften Lieferung eine ihr Thema erschöpfende Literaturgeschichte in Händen haben wird, die sich gleichmäßig genießbar und bildend erweist für ein größeres Publikum, wie sie die auf dem Gebiete schon Vertrauteren zu befriedigen und weiter anzuregen im Stande ist." (Köln. Blätter. 1865. Nro. 318.)

Freiburg 1866.

Herder'sche Verlagshandlung.

